GRAMÁTICAS DE LA ACCIÓN SOCIAL

refundar las ciencias sociales
para profundizar su dimensión crítica

cyril lemieux

traducción de ezequiel martínez kolodens

siglo veintiuno
editores

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos
LEPANT 241, 243 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Lemieux, Cyril
Gramáticas de la acción social: Refundar las ciencias sociales para profundizar su dimensión crítica.- 1ª ed. - Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.
272 p.; 15x23 cm.- (Sociología y política. Rumbos teóricos // dirigida por Gabriel Kessler)

Traducción de Ezequiel Martínez Kolodens

ISBN 978-987-629-763-9

1. Sociología. 2. Acción social. I. Martínez Kolodens, Ezequiel, trad.
CDD 301

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Victoria Ocampo, a bénéficié du soutien de l'Institut français d'Argentine
Este libro, publicado dentro del marco del Programa Victoria Ocampo de Ayuda a la Publicación, cuenta con el apoyo del Institut Français d'Argentine

Título original: *Le devoir et la grâce* (París, Économica, 2009)

© 2009, Cyril Lemieux
© 2017, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

ISBN 978-987-629-763-9

Impreso en Arcángel Maggio - División Libros // Lafayette 1695, Buenos Aires, en el mes de septiembre de 2017

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Presentación 9

Introducción. ¿Un giro gramatical en ciencias sociales? 15

PARTE I
El error de Frazer

1. Individuo y solidaridad 31
¿Sobre qué se basan nuestras sensaciones de evidencia? 35
El animal que permite el error 39
El principio de solidaridad 43
Tolerancia 47
Paradoja de la regla y negación de reflexividad 50

2. ¿Una humanidad inconmensurable para sí misma? 55
Los fundamentos gramaticales del proceso comprensivo 58
¿En qué sentido puede hablarse de "reglas universales"? 68
Derecho natural e historia 74
Antiesencialismo 81

3. La apuesta de lo universal 85
Tres metarreglas 88
"Discute y grita para sostener su opinión": la gramática pública 92
"Yo lo aprecio mucho": la gramática natural 98
"Le dijimos que se callara": la gramática del realismo 102

PARTE II

La gramaticalización del mundo

4. Razones para actuar e intencionalidad 113
La noción de razón para actuar 117
No hay acción sin razón 122
No hay acción sin contexto 129
No hay acción sin intención 139

5. El conflicto de las racionalidades 145
De la pluralidad de las formas de racionalidad 146
La racionalidad de las formas de vida públicas 151
La racionalidad de las formas de vida íntimas 156
La racionalidad de las formas de vida impuestas 163

PARTE III

La experiencia de lo incomposible

6. Subversivo inconsciente 177
¿Se puede actuar por malas razones? 178
La idea de jerarquía gramatical 181
Hacia una teoría gramatical del inconsciente 188
Dinámicas de la inquietud 195

7. Lo que limita a la crítica 201
Superioridad de la gramática pública en materia de crítica 204
Límites del realismo en materia de crítica 213
¿El deber puede tener un alcance universal? 218

8. Políticas del cambio 229
Una antropología del *conatus* 230
Límites del voluntarismo 239
El objetivo de las ciencias sociales 245

Conclusión. El tercer desafío 253

Referencias bibliográficas 259

Presentación

Gabriel Kessler

La serie "Rumbos teóricos" se enorgullece de editar en castellano uno de los más importantes libros de teoría social de las últimas décadas. *Una gramática de la acción social* revisa con una mirada original los conceptos y las prácticas nucleares de las ciencias sociales y humanas, en especial la sociología, la historia y la antropología. El libro presenta una novedosa teoría de la acción que, indudablemente, nos hará reflexionar sobre la forma en que las ciencias sociales describen, explican, comprenden, predicen y desarrollan una perspectiva crítica sobre sus objetos. A quienes investigamos en disciplinas y sobre temas diversos, nos ofrece la oportunidad de incorporar ideas originales a la labor cotidiana.

Su autor, Cyril Lemieux, es un prestigioso sociólogo francés, profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y en Sciences Po de París, formado con Luc Boltanski y reconocido especialmente por sus trabajos sobre la prensa. Se sitúa en el campo de lo que se ha llamado "sociología pragmática" (en esta serie ya hemos publicado un notable exponente de esa corriente innovadora: *La acción en plural* de Laurent Thévenot). Lemieux retoma una de las preocupaciones centrales del "giro pragmático" –la comprensión de la acción social– y aporta un sólido y amplio marco de referencias asociado a distintas disciplinas; así, desarrolla una lograda perspectiva propia, en un formato que combina proposiciones teóricas, ejemplos empíricos tomados de las ciencias sociales y la literatura, más comentarios en forma de escolios. El resultado es una guía fascinante en que la exposición, el debate y la integración de perspectivas siguen un desarrollo gradual, ordenado y claro para contemplar la pluralidad de alcances de las diferentes acciones.

A lo largo de las tres partes que conforman el libro, Lemieux despliega el análisis certero de tres temas principales. En la primera parte, que además funciona como base de la noción clave de gramática, se aboca al problema del universalismo y la comprensión de la acción social; en la segunda propone un enfoque no mentalista de la racionalidad de la

acción y en la tercera se centra en las acciones de explicación, previsión y crítica de las ciencias sociales.

Al comienzo el autor propone una antropología común a las distintas disciplinas que, con el paso del tiempo y según los contextos, sea acorde a cuanto hace a la unidad de los seres humanos. En efecto, frente a la importancia creciente de las ciencias cognitivas en su versión más naturalista, como la neurociencia, uno de los desafíos actuales de las ciencias sociales es entrar en diálogo con ellas sobre lo que las personas tienen en común. La configuración de una respuesta se centra en un núcleo que lectoras y lectores verán desplegarse página tras página: la gramática, que aquí no se relaciona de inmediato con el lenguaje, sino con la comprensión de la acción social, según una primera propuesta del gran historiador francés Fernand Braudel. De por sí, la gramática es el conjunto de reglas que mujeres y hombres debemos seguir para que en cada sociedad se nos reconozca como capaces de actuar y juzgar correctamente.

En ese sentido plural, que no cede ante los "relativismos", pueden clasificarse y teorizarse tipos de gramáticas comunes a las comunidades más diversas a lo largo de la historia. (Desde luego, las acciones de las personas deben estar enmarcadas en la gramática social del grupo estudiado.) En busca de afianzar un "universalismo metodológico" que evita el riesgo del etnocentrismo, el autor describe tres gramáticas: la natural, la del realismo y la pública. Además, evita cualquier tipo de reduccionismo al reconocer que en las distintas acciones hay una o sucesivas gramáticas "dominantes", mientras las demás permanecen "más abajo", en un fondo que puede revertirse y ganar ascendente.

La segunda parte gira en torno a la labor de la descripción y a una idea de racionalidad, en que –como ya señalamos– el autor despliega una propuesta no mentalista. Lemieux incluso es partidario de ciencias sociales que no tengan la ambición de acceder a los pensamientos o sentimientos de los sujetos observados. Sólo la cuidadosa descripción de los hechos observados conforma la base material para identificar las razones e intenciones de los actores. De allí en más, pueden detectarse las reglas que los actores siguen; y precisamente esto vuelve más explicables o previsibles sus acciones. A fin de cuentas, a primera vista no solemos notar las razones de cada acción, que tampoco son tan claras para quienes la realizan; pero –al restituir la gramática con que se relaciona– recobra un sentido aún aquello que parecía no tenerlo. Por otra parte, los lapsus, las acciones malogradas o "en infracción" se vuelven tanto más reveladores, ya que hacen emerger entre nosotros las reglas mismas. Ahora bien, tampoco en esta dimensión se supone un determinismo por obra de dichas

gramáticas, sino que los individuos tienen un margen de maniobra y, en especial, la comprensión de las acciones debe suceder dentro del marco de la interacción y del ajuste recíproco de otras tantas acciones de distintos individuos.

La tercera parte retoma la cuestión de la crítica de las ciencias sociales y se pregunta sobre cómo volver más eficaz esta operación. O, si lo expresamos según la terminología de Lemieux –clara y atenta a no reproducir los esencialismos o errores mentalistas que analiza–, cómo contribuir a la transformación de la gramática de los propios individuos. Para el autor, las ciencias sociales cumplen un rol importante en este campo contribuyendo a cuestionar las gramáticas dominantes y proponer otras, a partir de esclarecer las acciones de crítica que los individuos mismos realizan, en especial valorizando lo que bajo la mirada hegemónica serían "faltas gramaticales".

Al reseñar tan sólo algunas de las ideas centrales un libro que presenta una propuesta precisa, novedosa y útil para la investigación de la acción humana, confirmamos la invitación a adentrarnos en un análisis que nos permite repensar autores, conceptos y prácticas de las distintas disciplinas y, de este modo, renovar en clave contemporánea el potencial explicativo, comprensivo y crítico de las ciencias sociales.

La socialidad es la capacidad de ser varias cosas a la vez.
GEORGE H. MEAD, *La filosofía del presente*

Introducción
¿Un giro gramatical en ciencias sociales?

"Gramática": un concepto clave para numerosos lógicos, filósofos y teólogos, de Duns Scoto a Wittgenstein, pasando por Arnauld, Condillac, John Henry Newman, Husserl o Kenneth Burke. También es una noción de la cual la lingüística no podría prescindir tan livianamente. Su empleo en las demás disciplinas de las ciencias sociales es menos frecuente. Uno de los primeros no lingüistas en valerse de esta noción fue un historiador: en un manual escolar que se proponía renovar las perspectivas de la historia en el ciclo lectivo del último año del liceo, Fernand Braudel (1963) se propuso hablar de "gramática de las civilizaciones" (la noción se retoma en Braudel, 1987). Luego llegó el turno de un sociólogo, Pierre Bourdieu (1972), quien puso en entredicho esa noción, cuyos peligros buscó señalar. Más adelante, en los Estados Unidos, otros sociólogos se embarcaban en el proyecto de dar cuenta de las "gramáticas de conceptualización" que a menudo los individuos utilizan para describir sus actividades mentales o para calificar las operaciones de conocimiento a las cuales se dedican (Coulter,1989; Lynch, 1993).[1] Hacia esa misma época, en Francia, sus colegas Luc Boltanski y Laurent Thévenot introducían en su disciplina otro uso del término "gramática", que es fundamental en su teoría de la justificación (Boltanski y Thévenot, 1991). Al menos en parte, este uso podría asociarse con aquel que durante los últimos años defendieron autores tan diferentes como Axel Honneth (2002 [1992]) o Jean-Marc Ferry (2004), en las fronteras entre la filosofía y de la teoría política. Tal como especifica Ferry, lo característico en este tipo de uso del concepto de gramática es que está menos centrado en el lenguaje que en el actuar.[2] En este libro, nos proponemos defender el interés de

1 Véase una presentación detallada de este programa de investigación en Ogien (2007: 90-96).

2 "Suponer que existen gramáticas profundas no lingüísticas permite debilitar cierto absolutismo del lenguaje, y es una tendencia de la filosofía actual. Al contrario del postulado de base del 'paradigma lingüístico', los límites de la

la noción de gramática entendida desde una perspectiva no logocéntrica, puesta al servicio del proyecto de un conocimiento científico –antes que filosófico o metafísico– del hombre. Pretendemos señalar que, en ciertas condiciones, el proyecto de una *ciencia* del hombre nada tiene de absurdo o de quimérico, y que para la colectividad es menos peligroso el intento de hacerlo realidad que la renuncia a él. Más aún, queremos demostrar en qué sentido un uso controlado de la noción de gramática ayudará a esclarecer dicho proyecto y, por lo tanto, a hacerlo avanzar, al permitir medir con mayor claridad sus requisitos y límites.

ACLARAR LO QUE YA SABEMOS

Distinguir las ciencias sociales de la filosofía o de la metafísica es un homenaje que conviene rendir tanto a unas como a otras. Esto no excluye las comunicaciones y los préstamos (según nos parece, con la condición de que haya una reapropiación que en cada ocasión haga hincapié en el *pasaje*). Por eso, el concepto de gramática, tal como lo encararemos aquí, ya *habrá pasado* hacia el área de las ciencias sociales.[3] Lejos de quedar al servicio de una crítica filosófica de estas ciencias, este concepto velará por su experiencia. En efecto, esta última –adquirida por medio de la investigación empírica– merece que se la sitúe por encima de las lecciones de epistemología que pueden derivarse de ella u oponérsele.[4] Así, el enfoque gramatical aquí defendido sobre todo se ocupará de los procedimientos de investigación que los investigadores

---

lengua *no* son los límites de nuestro universo. No sólo necesitamos admitir una *realidad* irreductible al lenguaje y, por lo tanto, una trascendencia del mundo objetivo con respecto a nuestro universo lingüístico, sino que nuestra idea de *verdad* tampoco se deja reducir a las disposiciones contingentes del lenguaje" (Ferry, 2004: 15).

3 Si bien tendremos ocasión de expresar nuestro uso de la noción inspirada por las filosofías de Peirce y de Wittgenstein, es necesario subrayar en qué sentido, al tratarse de un uso *para las ciencias sociales*, no puede ser el uso que hacían de dicha noción estos lógicos. Sobre la diferencia que debe mantenerse entre los conceptos filosóficos y sociológicos, Lemieux (2012).

4 Adherimos aquí a la actitud adoptada por William Dray (1977), quien confiesa que, a fin de cuentas, lo que más le molesta de la teoría de un epistemólogo como Hempel es "su falta de pertinencia con respecto a gran parte del trabajo de los historiadores". "Su principal defecto, me parece, es que carece de 'empatía' con la práctica."

en ciencias sociales perfeccionaron, tanto como de los conocimientos que acumularon, los esfuerzos que hicieron, a veces en vano, y las teorías que trabajosamente construyeron. En vez de cuestionar las ideas más elementales de dichas ciencias, este enfoque apunta a reproducirlas de un modo novedoso. Por lo demás, concuerda con gran cantidad de ellas, y en primer término permite articularlas de un modo hasta ahora inédito. Por lo tanto, nada hay en este enfoque que se identifique con una utopía refundadora. Ausencia de romanticismo revolucionario que, en última instancia, confiere su valor al concepto de gramática. En efecto, sin esa capacidad de espigar la tradición más clásica de las ciencias sociales, este concepto no nos sería de ayuda para afirmar, bajo una luz y con una firmeza nuevas, las necesidades que desde un principio han sido propias de estas ciencias.

Por ende, quien esperase más de dicho concepto se quedará con las ganas. Lo máximo que este puede ofrecer es ciertas mejoras en la comprensión *que ya tenemos* de la vida de los hombres en sociedad, de sus formas tan disímiles y a la vez tan comunes de actuar y de juzgar. También puede ayudar a que los investigadores en ciencias sociales vean con mayor claridad las tareas *que ya realizan*, como estudiar documentos antiguos, observar el desarrollo de acciones, recopilar testimonios, comparar datos o buscar explicaciones. Por ejemplo, pensamos que emplear la noción de gramática podría incrementar nuestra facultad –que ya es sorprendentemente grande– de comprender las acciones humanas que se desarrollan en formas de vida muy diferentes a las nuestras. Asimismo, esta noción nos permitiría describir aquello que, dentro de una actividad humana, hace a su inteligibilidad y pertinencia para los propios participantes. También la consideramos útil para corroborar en qué condiciones es pensable, en ciencias sociales y fuera de ellas, criticar el mundo social, prever (sin equivocarse demasiado) el futuro cercano de una sociedad o de un individuo, y encontrar explicaciones validables científicamente para las maniobras humanas. Así, una de las intenciones de este libro es hacer una compulsa inicial de si, para analizar la acción humana, el recurso a una noción como la de gramática genera un cambio significativo en nuestros hábitos de pensamiento, sin provocar en ellos una transformación radical, sino aportándoles el adicional de claridad que a veces podemos echar en falta.

Dijimos que el concepto de gramática involucrará aquí a cualquier disciplina de las ciencias sociales. Es pertinente insistir. En efecto, nuestra ambición no es estudiar el lenguaje, sino analizar la acción. Así, al preservar la noción de gramática, no buscamos erigir el análisis lingüís-

tico como modelo general. Sólo intentamos mostrar en qué medida el estudio de la relación que establecen los seres humanos entre sus prácticas y ciertas reglas que estiman que deben respetar constituye un punto común a todas las disciplinas de las ciencias sociales y, por ende, un criterio de su demarcación con respecto a las ciencias de la naturaleza. De un modo más general, sería cuestión de reivindicar –para una disciplina en especial– su función de conducir a las demás en razón de la supuesta superioridad de sus métodos y de sus conceptos. Ese sueño imperialista que tantas veces acariciaron sociólogos, historiadores, economistas y antropólogos es tan vano como infundado. Reposa sobre la ignorancia de que la unidad de las ciencias sociales *ya está consumada* siempre y de que nos queda pendiente reconocerlo y saber aprender las lecciones. Acaso un concepto como el de gramática nos sea de ayuda en esa tarea porque, tal como se lo entenderá aquí, tiene la virtud de no afiliarse a ninguna disciplina de las ciencias sociales en especial y, al mismo tiempo, de afiliarse a todas, es decir, al proyecto que estas forman en su conjunto.

EL UNIVERSALISMO METODOLÓGICO Y SUS CONSECUENCIAS

La noción de gramática ¿en qué dirección nos lleva a pensar ante los debates que hoy en día polarizan la atención de los investigadores en ciencias sociales? Debates que quizá sólo tienen de actual su formulación, en cuanto las líneas de escisión que revelan parecen tener la misma edad que esas ciencias. (Debates, sin embargo, siempre igual de ríspidos y decisivos para el porvenir de dichas ciencias.) En este libro, tomaremos en consideración tres de ellos, que nos parecen los principales: 1) el suscitado por los giros lingüístico e interpretativo al atentar contra la idea de verdad y contra la noción de jerarquía de los valores, debate que pone en escena la cuestión del etnocentrismo occidental y del fundamento, cuando menos problemático, de las pretensiones de realizar una descripción "objetiva" de la realidad por parte de las ciencias sociales;[5] 2) el provocado por el aumento del poder institucional de las ciencias cognitivas y de la sociobiología, debate que reaviva la pregunta –que nunca se extinguió

5 Véanse, por ejemplo, Clifford y Marcus (eds., 1986); Appleby, Hunt y Jacob (1994); Boudon y Clavelin (dirs., 1994); Chartier (1998); Pouchepadass (2000); Ginzburg (2003 [2000]); Godelier (2007).

por completo– acerca de las relaciones entre ciencias sociales y ciencias de la vida;[6] 3) por último, el suscitado por el incremento de la subordinación funcional de las ciencias sociales al servicio de la acción política y económica, ya se trate de pericia institucional o de militancia, debate que plantea la pregunta acerca de la autonomía de la investigación en ciencias sociales y acerca de su utilidad para la colectividad.[7]

Cada una de las tres partes de la obra se hace eco de uno de estos debates. La primera, titulada "El error de Frazer", encara la cuestión del relativismo sociohistórico y del escepticismo. Allí se ofrece una definición de la gramática en que confluyen la perspectiva wittgensteiniana y la sociología durkheimiana (capítulo 1). Luego, sobre la base de esta definición, llegamos a constatar que entre ciertas reglas gramaticales vigentes en sociedades diferentes existen parecidos de familia (capítulo 2). Avanzamos un paso más al afirmar que existen reglas gramaticales a las cuales, según podemos conjeturar, siempre será posible encontrar otras análogas, más allá de qué sociedad humana se contemple. Así, detectamos tres conjuntos universales de reglas –tres gramáticas universales– que nos esforzamos por describir en detalle (capítulo 3). Por eso, en esta parte nuestro argumento es antirrelativista y antiescéptico: consiste en plantear las bases de lo que puede llamarse un "universalismo metodológico" que no admite la idea de diferencias inconmensurables entre las sociedades humanas, ni la de las verdades que dependerían del punto de vista, del lenguaje o de la cultura. Sin embargo, este universalismo no es una negación (ni siquiera una subestimación) de la gran variedad de formas de vida y de juegos de lenguaje humanos. Se distingue también de cualquier reduccionismo naturalista.[8]

En la segunda parte de la obra, titulada "La gramaticalización del mundo", encaramos el debate acerca de la relación entre ciencias socia-

6 Véanse, por ejemplo, Pacherie (1993); Sperber (1996); Boyer (2003 [2001]); Quéré (2001); Descola (2005); De Fornel y Lemieux (dirs., 2007); Lahire y Rosental (dirs., 2008).

7 Véanse, por ejemplo, *Diogène* (1994); Boyer (1999); Castel (2000); Ribémont (2001); Lahire (dir., 2002).

8 Si fuese absolutamente necesario determinar en qué corriente se inscribe, probablemente el "holismo estructural" sería la más adecuada, siempre que se entienda esta designación con el sentido que le da Descombes (1996: 156). Más precisamente, consistiría en esa peculiar versión del holismo estructural que apunta a "comprender la realidad del todo dando por sentado que cualquier acto intencional o significante presupone una regla" (1996: 257). Sin embargo, podrá verse que no utilizaremos la noción de "estructura", por motivos que oportunamente precisaremos.

les y ciencias de la vida. Aquí se desarrolla un enfoque no mentalista de la racionalidad humana (capítulo 4) que consiste en analizar cómo los humanos captan lógicamente, no arbitrariamente, los signos (en el sentido de Peirce) que los rodean. "Lógicamente" debe entenderse como un sinónimo perfecto de "gramaticalmente": la lógica de la mente humana y la gramática de las conductas humanas son una sola y misma cosa. Forman un objeto que algunos pretenden imposible de analizar como tal por parte de las ciencias de la naturaleza, en la medida en que estas no integran en sus análisis de los comportamientos humanos la cuestión de su significación ante los ojos de los actores. Puede derivarse como conclusión que estudiar este objeto *de forma apropiada* requiere dejar de lado un necesitarismo determinista estricto (del tipo "tal signo desencadena automáticamente tal acción") para admitir la indeterminación residual y la creatividad de las acciones humanas. Precisamente porque asimila los signos a causas, las reglas gramaticales a mecanismos y los hábitos a programas de acción inmutables, el reduccionismo naturalista resulta incapaz de explicar la acción propiamente dicha (en esto, adherimos a los análisis de Taylor, 1964). Dicha conclusión nos lleva a reconocer que, en lo que respecta a las ciencias sociales, para analizar correctamente la racionalidad de los individuos, no puede considerársela como un hecho autónomo de la gramática y, por tanto, en primer lugar debe sometérsela al análisis gramatical. Desde esta perspectiva, admitir la existencia de gramáticas universales no puede sino conducir a identificar formas de racionalidad también universales (capítulo 5).

La última parte de la obra, titulada "La experiencia de lo incomposible", toma posición en el debate acerca de la justa relación que las ciencias sociales deben sostener con la acción política. En primer lugar, intentamos describir un fenómeno que, para retomar un término leibniziano, llamamos la "incomposibilidad" de las acciones contradictorias, cuyo síntoma es, a nuestro entender, la existencia del inconsciente (capítulo 6). El carácter normal de este fenómeno debe inducir a no considerar patológicos los procesos críticos que intervienen en las relaciones sociales, y que se derivan directamente de ellas. Por el contrario, cabe considerar patológica la imposibilidad de los individuos de llevar a término dichos procesos; vale decir, de expresarlos en las "formas de vida públicas" en que sería factible esclarecerlos y discutirlos (capítulo 7). Y precisamente eso nos permite elucidar cuál es la finalidad de las ciencias sociales: no sólo comprender, describir, explicar y prever la acción humana, sino, por medio de estas distintas operaciones, contribuir a la autoclarificación de los procesos críticos que intervienen socialmente.

Así, afirmamos que este objetivo no se debe a una decisión subjetiva por parte del investigador. Corresponde a lo que podemos llamar una "voluntad obligatoria": está vinculado con la práctica de las ciencias sociales, más o menos como una herramienta funcional no puede evitar hacernos descriptible su estética (capítulo 8).

En definitiva, el análisis gramatical de la acción permite considerar los tres debates mencionados rechazando las principales oposiciones en torno a las cuales suelen cristalizarse: relativismo sociohistórico contra universalismo etnocéntrico; reduccionismo naturalista contra postura hermenéutica; rechazo de mostrarse normativo contra subordinación funcional de las ciencias sociales a objetivos políticos. Todas estas oposiciones dicen algo importante y cada uno de los términos que ponen en escena posee, según podría decirse, una "cuota de la verdad" de las ciencias sociales. Sin embargo, el uso del concepto de gramática tiene la ventaja de hacerlos desaparecer en beneficio de un enfoque que integra de un modo diferente los términos puestos en tensión y que de paso recupera la cuota de verdad de cada uno, aunque la nueva posición así alcanzada siga siendo particularmente vulnerable al riesgo de ser reducida, por hábito de pensamiento, a uno de los términos de las oposiciones que anula.[9]

TAREAS PRIMARIAS, TAREAS SECUNDARIAS

Existe una segunda lectura posible de la obra, que afianza la primera, vinculada al estatus de las ciencias sociales. Esta segunda lectura se relaciona con las ciencias *como práctica* y privilegia un punto de vista más metodológico. En efecto, cada parte del libro puede leerse como el examen de aquello que el uso de la noción de gramática modifica en la realización de una tarea técnica específica por parte del investigador. Así, la primera parte trata una operación que se reconoce de carácter fundamental en ciencias sociales: la comprensión. Sugerimos que el investigador –sea quien sea, y sea cual sea el objeto– siempre tiene una facultad de comprender potencialmente muy grande, pero que en gran medida suele

9 Entonces, la perspectiva gramatical de la acción será tomada como lo que no es: un avatar del constructivismo social o, a la inversa, una nueva versión del reduccionismo naturalista.

verse debilitada por su voluntad de criticar o por su impaciencia por explicar. Ese es el origen de las oscuridades que denunciamos con la designación genérica "errores de Frazer" (capítulo 1). Para no caer en ese tipo de error, hace falta plantearse como consigna relacionar siempre *en primer lugar* la acción estudiada con la gramática que le da un sentido positivo (capítulo 2). De este modo, se abre la posibilidad de comprender plenamente las acciones que resultan menos comprensibles de forma espontánea (capítulo 3).

La segunda parte de la obra puede concebirse como un tratado sobre la descripción. Mostramos que una acción estará tanto mejor descripta si quien la describe la restituye en su *contexto,* término que debe entenderse en el sentido específico del encadenamiento de acciones dentro del cual la acción estudiada se produjo como respuesta a una acción que la precedió (capítulo 4). Por ende, es cuestión de defender las descripciones atentas al desarrollo de los procesos interaccionales y, así, a los detalles que, durante estas interacciones, se revelan pertinentes para los actores; dicho de otro modo, aquellos detalles que los actores establecen como signos a los cuales se sienten obligados a dar una respuesta.[10] Semejante atención puesta en los detalles de la interacción ciertamente debe tener en cuenta las dificultades de acceso a las fuentes que son propias de cada disciplina de las ciencias sociales. Sin embargo, no deja de ser un ideal para estas ciencias, que se confunde con el de las descripciones lo más "tenues" o superficiales posibles. El capítulo 5 provee herramientas conceptuales a este ideal, sugiriendo algunas nociones (atracciones, repulsiones, representaciones colectivas) que permiten detectar los signos que captan los actores, por medio de la lógica propia de esta captación; dicho de otro modo, desde la gramática que liga el signo a la respuesta que se le da.

Por último, la tercera parte de este libro contempla las operaciones de la investigación que establecen una relación inactual con la acción estudiada. Así, se pasa de la pregunta sobre lo que son las acciones humanas (comprensión y descripción) a la pregunta sobre qué haría falta que fueran (crítica), qué podrán ser (previsión) y qué las determina a ser lo que

10 Como ya indicamos, estas respuestas pueden ser de dos tipos: contradictorias con respecto al signo percibido (por eso, las llamamos "deberes"), o bien confirmadoras del signo percibido (por eso, las llamamos "gracias"). La importancia analítica que conferimos a esas dos nociones se justifica por el hecho de que deberes y gracias son los únicos criterios del sentido de la acción de los cuales puede disponer un descriptor.

son (explicación). En primer lugar, con respecto a la crítica, designamos como patológico el hecho de que esta no se exprese con claridad suficiente y en formas que la volverían discutible. Esto vale para los discursos que producen los investigadores en ciencias sociales: según intentamos mostrar, se verían beneficiados si dejaran de formular sus críticas (ya sea de las injusticias del mundo social o de los errores de método de sus colegas) como si se tratara de *simples* constataciones realistas. Sugerimos optar por formulaciones que procedan mediante lo que podría llamarse la "crítica interna", que consiste en mostrar una contradicción entre las reglas que un individuo o un grupo social debería respetar desde su propio punto de vista y la acción efectuada. Este tipo de formulaciones, a diferencia de los enunciados a los cuales critican bajo la apariencia de realismo, permite iniciar una reflexión pública sobre las reglas, y así producir de modo colectivo formas de vida públicas (capítulo 7). En segundo lugar, con respecto a la explicación y la previsión, mostramos que si bien –pese a algunas apariencias– no son dos operaciones similares, las dos tienen en común su exigencia al investigador para que, siquiera en forma implícita, se provea de conceptos disposicionales. Al tener en cuenta la continuidad del cuerpo en el tiempo, esos conceptos permiten analizar cómo los distintos entornos materiales y organizacionales ofrecen a los individuos oportunidades diferentes de adquirir ciertas tendencias a actuar. Así, son estrictamente inútiles, e incluso contraproducentes, para comprender o describir una acción. Por el contrario, al ser absolutamente necesarios para preverla o explicarla, dichos conceptos permiten conferir a las ciencias sociales mayor interés en la determinación y la dirección de las políticas del cambio (capítulo 8).

Por ende, según una lectura metodológica, el argumento general de este libro podría resumirse en una consigna: desbrozar las diferentes tareas de la investigación con el fin de evitar que se perjudiquen mutuamente. En especial, resulta decisivo tener en mente que si bien las tres operaciones que se apoyan sobre una relación inactual con la acción estudiada (crítica, previsión, explicación) presentan numerosos desafíos políticos, no por eso dejan de ser secundarias en el plano técnico; es decir, son posibles gracias a las operaciones que se apoyan sobre una relación actual con la acción estudiada (comprensión y descripción). Así, resultan tanto más exitosas si la comprensión y la descripción que las preceden se efectuaron correctamente. En ese sentido, uno de los grandes méritos de las corrientes vinculadas a lo que en Francia se decidió llamar "sociología pragmática" (Barthe y otros, en prensa) es haber recordado, durante los últimos veinte años, el papel clave que tuvieron

para las ciencias sociales la comprensión de la acción y su descripción como tareas técnicamente primarias. Una generación completa de investigadores, en distintas disciplinas, tomó conciencia de cuán necesario era luchar contra los enfoques no comprensivos de la acción y contra las descripciones que dan por perdidos los detalles pertinentes de una situación. Sin embargo, también podemos sugerir que el límite de esas corrientes pragmáticas es soslayar, en el mismo movimiento, las tareas técnicamente secundarias que son la crítica, la previsión y la explicación, e incluso a veces haberlas abandonado adrede. Uno de nuestros objetivos es encontrar el camino, hoy en día parcialmente borrado, que va de las tareas primarias, cuya primacía técnica debe reafirmarse constantemente, a las tareas secundarias, cuya importancia política merece ser recordada (Lemieux, 2016).

ESCRITURA POLIFÓNICA

Como Max Weber (1992 [1906]: más específicamente, 208) señalaba en "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura", "una ciencia no se deja fundar y sus métodos no progresan sino planteando y resolviendo problemas que se relacionan con hechos", de forma que "las especulaciones puramente epistemológicas y metodológicas todavía no han tenido un papel decisivo en esto". Conforme a su advertencia, para escribir este libro nos basamos sobre una confrontación con estudios de campo y con materiales empíricos. Así, cada uno de los ocho capítulos se construyó sobre la base de un caso concreto, tomado ya sea de antropólogos, historiadores o sociólogos, o bien de obras literarias. De esto resulta una obra que no pretende perseguir una ambición puramente teórica, sino que antes bien adopta un proceder empírico-conceptual que rinde homenaje al principio de la investigación en ciencias sociales. Esto se traduce en el modo de escritura singular que se privilegia: la incesante combinación de dos líneas argumentativas, diferenciadas tipográficamente. Una es la base o el bajo continuo de los ejemplos empíricos tratados en cada uno de los capítulos: la llamamos "línea de bajo"; la otra voz "va por arriba" y está compuesta por una serie ordenada y numerada de 189 proposiciones teóricas en bastardillas. Estas dos voces se remiten una a la otra, se comentan y se ofrecen puntos de apoyo pero también resistencias.

Otra extrañeza espera al lector: desde aquí hasta la conclusión de la obra, ya no encontrará referencias bibliográficas en notas a pie de pági-

na. Esto se debe a que muchas veces estas referencias habrían merecido ser tan numerosas –y su discusión resultaba tan necesaria– que se optó por la solución que consistía en agruparlas y comentarlas detalladamente en escolios numerados que aparecen a lo largo del libro y retoman los principales argumentos desarrollados en cada capítulo. Por nuestra parte, concebimos estos escolios como una tercera voz, que viene detrás y funciona como respaldo (o contrapunto) de la línea de bajo y de la voz de arriba (la del texto principal). Esa voz "de fondo" de los escolios recuerda filiaciones de pensamiento que no aparecen como tales en la superficie del discurso. Y a veces esa voz también está escrita en un estilo más polémico.[11]

Hay otro aspecto del texto que también puede desorientar al lector: el hecho de que se despliegue un procedimiento no idealtípico, sino *clasificatorio*. El habitual trabajo de construcción de un tipo ideal vinculado a un contexto sociohistórico definido cede aquí el lugar a un proyecto de rastreo de analogías entre diferentes acciones observables en sociedades humanas diferentes, en diferentes momentos de la historia. Allí donde el método idealtípico weberiano sitúa el razonamiento de las ciencias sociales del lado del historicismo, el modo de proceder clasificatorio que suscita el análisis gramatical de la acción nos orienta hacia un comparatismo falibilista universal. En este sentido, nos obliga a realizar un trabajo de invención conceptual, en cuanto la analogía que debe experimentarse para poder relacionar la acción observada con una clase, tendrá que ser nombrada. Lo anterior justifica que en este libro exista un léxico original, introducido poco a poco con el sucederse de los capítulos, y que abarca una docena de términos estructurados en clases de oposición binaria o ternaria: metarreglas/reglas derivadas; deber/gracia; razón/tendencia a actuar; gramática natural, gramática del realismo y gramática pública; atracciones, repulsiones y representaciones colectivas.

Es imposible aquí agradecer, tanto como merecen, a todos aquellos que, mediante su gusto por la discusión y la objeción, ayudaron a que este proyecto avanzara y culminara en con este libro. Una primera ver-

11 En definitiva, la escritura polifónica abre la posibilidad de múltiples formas de leer la obra: una lectura de "lo de abajo" que consiste en seguir solamente los desarrollos empíricos; una lectura de "lo de arriba" que consiste en atenerse a las proposiciones teóricas; una lectura "del fondo" que consiste en atenerse a los escolios; por último, una lectura de conjunto, que abarca los tres niveles del texto. En nuestra opinión, ninguna de estas lecturas podría considerarse superior a otra: por caminos diferentes, todas llevan hacia los argumentos centrales de la obra.

sión de este libro, acabada en 2005, tanto más voluminosa, contó con el aporte de las observaciones perspicaces de Yannick Barthe y Dominique Linhardt, por un lado, y de Jean-Philippe Heurtin, Bruno Karsenti y Danny Trom, por el otro, quienes generosamente me ofrecieron discutir en forma colectiva y con precisión el contenido. También tuve la suerte de contar con comentarios críticos de Étienne Anheim, Luc Boltanski, Nicolas Dodier y Éric Lagneau. Luego los miembros del Centro de Sociología de la Innovación (École de Mines parisina) y los del Grupo de Sociología Política y Moral (EHESS) al invitarme a presentar en sus respectivos seminarios ciertos aspectos del manuscrito contribuyeron para que mi reflexión madurase. Por último, estoy enormemente agradecido con los participantes de mi seminario de la EHESS, ante quienes expuse en detalle los pasos de mi argumentación, durante los años 2006 y 2007, y quienes me ayudaron a aclarar ciertos puntos y a elaborar mejores formulaciones.

Si aquel manuscrito inicial, intempestivo por su tamaño, se convirtió en este objeto público más legible pero aun así bastante inusual, lo debo a Jean-Philippe Heurtin y Danny Trom, directores de la colección "Études sociologiques" de ediciones Economica, quienes desde muy temprano me propusieron recibirlo y me impulsaron a mejorarlo, y a Bruno Karsenti, quien no dejó de alentarme en esta empresa y con gran inteligencia releyó la última versión del texto. Que todos encuentren aquí la expresión de mi agradecimiento por los deberes a los cuales tan a menudo me llamaron y por la gracia que me concedieron al no dejar de ofrecerme su apoyo.

Parte I
El error de Frazer

Los investigadores en ciencias sociales se basaron sobre los preceptos del historicismo y del relativismo cultural durante tanto tiempo que, respecto de sus propósitos, hoy en día les resulta difícil defender las concepciones antropológicas universales. Según ellos, los humanos se destacan en virtud de sus desemejanzas. Reconocen diferencias abismales entre las sociedades y recelan de cualquier intención de zanjarlas. Sus campos de estudio les resultan tan específicos que cualquier comparación les parece un abuso, en cuanto supera el nivel de "algo que hace pensar". Estas concepciones dan lugar a las versiones más reduccionistas de las neurociencias y de las ciencias cognitivas, así como a enfoques evolucionistas de inspiración neodarwiniana, a fin de erigirse en único y auténtico garante del universalismo. A las ciencias sociales les correspondería el estudio de todo tipo de particularismos y diferencias; a las ciencias naturales, el reconocimiento de lo que constituye la unidad del hombre. El propósito de la primera parte de este libro es reflexionar sobre las maneras de renovar la posibilidad, para las ciencias sociales, de un universalismo que no sea tributario del reduccionismo naturalista. Consideramos que la noción de *gramática* puede ser de ayuda en esta tarea.

En efecto, la gramática –tal como la encararemos– no puede atribuirse el estatus de simple hecho sociohistórico ni el de simple hecho natural. Sin embargo, podemos afirmar que los hechos históricos y naturales siempre tienen una dimensión gramatical, ya que –aun a riesgo de mencionar aquí una obviedad– nada de lo que nos resulta descriptible, respecto de la historia o la naturaleza, lo es sin que debamos recurrir a una gramática. Esta afirmación denota algo evidente, un *truismo*: lo que destacaremos aquí es antes bien el reconocimiento de una condición *trascendental* de nuestras acciones y nuestros juicios. Así, la cuestión decisiva será tal vez corroborar si en ciencias sociales tenemos derecho a ahorrarnos una reflexión sobre esa *condición a priori* de la experiencia humana que es la gramática (condición que precede tanto al ejercicio práctico de estas ciencias como a las actividades que se proponen estudiar).

1. Individuo y solidaridad

"La verdadera función de la sociología", según escribe Louis Dumont, "es colmar la laguna que la mentalidad individualista genera cuando confunde lo ideal con lo real". De hecho, "si bien la sociología aparece como tal en la sociedad igualitaria, si bien está inmersa en ella, si bien incluso la expresa, [...] tiene su raíz en algo enteramente distinto: la percepción de la naturaleza social del hombre. Contrapone al individuo autosuficiente el hombre social; considera a cada hombre ya no como una encarnación particular de la humanidad abstracta, sino como un punto de surgimiento más o menos autónomo de una humanidad colectiva específica, de una sociedad" (Dumont, 1979 [1966]: 17-18). Esta es la perspectiva que nos guiará en el presente capítulo. Denominaremos aquí "de solidaridad" el principio según el cual es imposible aislar completamente a un individuo de su sociedad o separar totalmente su acción de las de sus pares, y señalaremos de qué modo el método de investigación de las ciencias sociales se funda sobre dicho principio.

"Gramática" no es más que una de las numerosas nociones de las cuales los investigadores pueden valerse para respetar el principio de solidaridad. Por ejemplo, el concepto de "configuración" según la acepción de Norbert Elias, o el de "campo" en la obra de Pierre Bourdieu permiten llegar a este mismo resultado. Sin embargo, tal como la definiremos, la noción de gramática presenta una particularidad: da nombre a lo que permite a los humanos poseer certezas y sensaciones de evidencia. En este sentido, es capaz de hacer justicia al hecho de que la "naturaleza social" de los hombres les abre un acceso no ilusorio a verdades sobre el mundo y sobre ellos mismos. Por ende, el desafío de este capítulo es reconocer el *argumento trascendental* respecto de la gramática: que, en cada uno de nuestros juicios y en cada una de nuestras acciones, la gramática –en este contexto resulta difícil diferenciarla de la lógica, pero también de la moral en sentido durkheimiano– posee una dimensión trascendental objetiva. Admitir este argumento e intentar deducir sus consecuencias prácticas y metodológicas es comenzar a desligarse no

sólo de los enfoques de la cognición humana centrados en el sujeto, sino también de aquellos que privilegian la intersubjetividad. Esto es, disipar ciertas oscuridades que nuestra mentalidad individualista introduce en la comprensión de los fenómenos humanos.

El ejemplo empírico sobre el cual nos basaremos en este capítulo –nuestra línea de bajo– es una historia que el lector conoce muy bien y que en definitiva resultaría banal, si no fuera por cierto romanticismo. La expondremos sucintamente.

Una pareja ilegítima, en un pueblo del interior: Louise, casada, 30 años, sin ocupación, vive desde hace un tiempo una "loca" aventura con Lucien, un joven seductor de 20 años, holgazán, ocasionalmente poeta. Evidentemente, como es costumbre en esos casos, la gente comienza a hablar mal de esa relación y de todo cuanto la rodea. En efecto, "en un pueblo, este tipo de aventura se agrava según cómo se la cuenta". El escándalo acecha, es inminente. Entonces, para anticiparse y dejar atrás, quizá para siempre, el clima opresor de este pueblo donde todos se creen obligados a juzgarlos, los amantes arman sus valijas y "huyen" de noche hacia París: esa es la parte romántica.

Luego de desembarcar en la capital, Louise entra en contacto con su prima, una mujer consagrada, rica, respetada, de quien ella espera mucho; en especial, que la ayude a salir adelante en esa gran metrópolis, que aún desconoce. Pero una vez más, lo más sensato parece ser evitar el escándalo: no confesarle a esta familiar tan lejana que Lucien es su amante y que debido a su loco amor tuvieron que dejar repentinamente su pueblo. Esta precaución le vale a Louise que su prima mayor la reciba muy bien. La señora de Espard –ese es su nombre– le propone que esa noche la acompañe a la ópera, donde, por su rango, dispone de un palco. ¿Louise está autorizada a ir acompañada? Claro que sí, ¿por qué no?

Cuando se entera de que está invitado, Lucien queda maravillado: primero, nunca estuvo en la ópera y ahora se le presenta la ocasión; segundo, si Louise tuvo la intención de pedirle a su prima que él la acompañase, es porque lo tiene muy presente (desde la llegada a París, él dudaba un poco de esto por el modo en que su amante había decidido disimular su relación); por último, y tal vez lo más importante, la señora de Espard tiene una posición muy acomodada en la sociedad aristocrática y mundana de París, como Louise le repitió una y mil veces a Lucien. Esta noche, si el joven logra mostrarse brillante y agradable, sin lugar a dudas eso podrá propulsarlo al "gran mundo". Así, habrá dado el primer paso hacia el reconocimiento público, impactante, de su talento literario.

Por desgracia, esta noche en la ópera terminará mal para nuestro joven poeta lleno de ilusión. Y ese será el foco de nuestro interés, ya que la desilusión de Lucien puede ayudarnos a acotar la noción que constituirá el núcleo de este libro, la de "gramática".

> 1. *Gramática: conjunto de reglas que deben respetarse para que en una comunidad se reconozca que uno sabe actuar y juzgar de forma adecuada.*

Lucien, que tenía tantas esperanzas de brillar, se siente superado por los señores que, uno tras otro, se acercan a saludar a las dos damas, la señora de Espard y Louise, en su palco: "Sorprendido por las ingeniosas respuestas y la finura con la que esos hombres las formulaban, Lucien estaba aturdido por lo que llamamos el gesto, la palabra, y sobre todo por la desenvoltura en el habla y la elegancia de los ademanes". Y luego, su vestimenta. Si bien ha invertido mucho para vestirse correctamente, ahora, ante la mirada de la señora de Espard nota que su chaleco quizás es "de mal gusto" y que "la hechura de su traje" es sin dudas "de una moda exagerada" en su estilo. Por último, están los datos aportados durante el entreacto a la señora de Espard por unas personas "indulgentes" o compasivas que conocen el pueblo de origen de los dos tortolitos, información que Louise, presionada por su prima, no pudo más que confirmar: Lucien no es un verdadero gentilhombre, su padre era un simple farmacéutico, aunque su madre sí provenía de la nobleza; por esto decidió llevar el apellido de soltera de su madre (De Rubempré) antes que el de su padre (Chardon). "¿Arrogarse un apellido ilustre? [...] Eso es una audacia que la sociedad castiga", dice enfurecida la señora de Espard, y luego abandona de inmediato el palco intimando a Louise a seguirla, antes de que lleguen "los chistosos" que estarían encantados de "encontrarla con el hijo de un boticario". Lucien permanece quieto allí, sin darse cuenta de lo que está sucediendo. En la carroza que las lleva a sus moradas, la señora de Espard da su sermón a su prima provinciana: "Ese aspecto de boticario endomingado prueba que este muchacho no es ni rico ni noble; su cara es bonita, pero me parece bastante tonto y no sabe ni comportarse ni hablar; en una palabra, no está educado. ¿Por qué razón lo protege?".

El lector habrá reconocido aquí un episodio de *Ilusiones perdidas* de Honoré de Balzac (1989 [1843]: 196-198).

> *Escolio 1.* ¿Una concepción wittgensteiniana de la gramática?
> a) Como lo da a entender nuestra definición de la gramática [1], el proyecto de este libro no es analizar los usos de la palabra "acción"

(vale decir, la gramática de esta palabra), sino antes bien analizar la acción propiamente dicha, tal como se la puede observar, y analizarla de una manera que llamamos "gramatical", en tanto la vincula a la regla que le da un sentido positivo. Por consiguiente, ¿en qué sentido un enfoque como el nuestro puede atribuirse una inspiración wittgensteiniana? Nadie lo duda: Wittgenstein es un filósofo del *lenguaje*. Si explora la gramática, lo hace experimentando con juegos lingüísticos, no realizando una investigación sobre las formas de vida, al modo de un etnólogo. Además, concibe una gramática de las palabras y de sus usos: "La gramática nos dice qué clase de objeto es cada cosa" (Wittgenstein, 1986 [1953]: 373). Por nuestra parte, la concebimos especialmente como una gramática de los usos y de sus palabras, algo bien distinto. Sin embargo, ¿es realmente tan distinto? De hecho, no podríamos soslayar que, según Wittgenstein, el lenguaje sólo se adquiere por medio de sus usos. Este posicionamiento constituye el núcleo de su concepción de la gramática *como práctica* y lo induce a escribir, por ejemplo, que "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (1986 [1953]: 19). Así, podría afirmarse que analizar gramaticalmente la acción sería una manera de tomar en serio la unión entre los juegos lingüísticos y las formas de vida. En este caso, ese modo de proceder no sería tan ajeno como parece al análisis gramatical de la palabra "acción", aunque adopte un punto de partida y un método de investigación muy diferentes.

b) Mediante el análisis gramatical, Wittgenstein busca un método de comparación que le permita obtener como resultado una "visión global" de nuestros usos del lenguaje. Tal como lo explica, "una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras —A nuestra gramática le falta la visión sinóptica [*Übersichlichkeit*]. —La representación sinóptica [*übersichtliche Darstellung*] produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'" (1986 [1953]: 122). Así, el análisis gramatical, tal como lo entiende el filósofo, consiste en poner en relación juegos de lenguaje, tomándolos de tal o cual forma de vida o inventándolos con fines de experimentación, para luego no explicitar las conexiones que existen entre ellos, sino *mostrarlas* (cada cual debería vivir la experiencia de *verlas* por sí mismo). Ahora bien, el modo de proceder que adoptaremos en este libro tal vez tendrá ciertos parecidos con esta concepción del análisis gramatical. Lo que buscamos es, en efecto, un método de comparación que nos permita obtener como resultado una representación sinóptica de las posibilidades de la acción humana. El capítulo 3 dará una primera descripción de esta "visión global". Luego el capítulo 5 profundizará en ella con mayor detalle. Pero precisemos aún más: para Wittgenstein, la búsqueda de una representación sinóptica sólo puede dar por resultado "el reconocimiento de parentescos y analogías múltiples, no la construcción de un sistema de todos los sistemas, o el establecimiento de algún tipo de catálogo de todas las posibilidades consideradas por la antropología, entre las cuales los hombres habrían 'escogido' de algún modo su forma de vida" (Bouveresse, 1982: 112). Así es como entendemos nuestra propia búsqueda de una "visión global" o de un cuadro general. La universalidad de la que hablaremos en este libro no es la de un Sistema, sino la de actitudes antropológicas cuya expresión concreta es imposible deducir de antemano.

¿SOBRE QUÉ SE BASAN NUESTRAS SENSACIONES DE EVIDENCIA?

"Es fácil ver que viene usted de Angulema", señala la señora de Espard a Lucien "un tanto irónicamente sin dejar sus impertinentes" (Balzac, 1989 [1843]: 190). ¿Resulta fácil ver este tipo de cosas? Sí, indudablemente, para quien pertenece a la misma sociedad que la marquesa de Espard. Para cualquier persona en su situación, es la *evidencia misma*: el aspecto de boticario endomingado *demuestra* que este joven es provinciano. Pero esto no resulta tan evidente para Lucien.

2. *Una gramática es lo que permite a los miembros de una comunidad juzgar correctamente, es decir, vincular correctamente las discontinuidades que se producen en el mundo (cuerpos, objetos, materiales, gestos, palabras...) con las descripciones, y vivenciar ante ciertas descripciones una sensación de evidencia.*

Este Lucien no sabe vestirse ni comunicarse: *entonces*, no pertenece a la buena sociedad. Todas las discontinuidades que produce (el aspecto de su vestimenta, sus gestos, sus actitudes corporales) *señalan* en él una ausencia de educación. *Prueban* que no fue educado. *Demuestran* que por ende no es deseable como "protegido".

3. *¿Podríamos decir que nada de lo que nos rodea y de lo que vivimos nos parecería evidente y natural sin una gramática? O en todo caso, nada de lo que nos resulta posible describir. (Lo único que objetamos aquí es la idea de que podemos describir la naturaleza sin recurrir a una gramática).*

Sólo si tenemos un buen dominio de la gramática –de las reglas de uso y de denominación–, las discontinuidades físicas y comportamentales nos resultan naturales. Esto sucede con Lucien. Luego de su desventura, "reconoció con secreta tristeza que era preciso hacerse vestir por un sastre habilidoso y se prometió ir a la mañana siguiente a casa del más célebre" (Balzac, 1989 [1843]: 197). En suma, admitió que llevar cierto tipo de vestimenta es algo *natural* para quien pretende pertenecer a cierta comunidad. Y un poco más tarde "regresó alegremente a su hotel, donde se arregló tanto como aquel día nefasto en el que se quiso destacar en el palco de la señora de Espard en la ópera, pero ya le iban mejor sus ropas, se había adaptado a ellas" (1989 [1843]: 264-265). En su vestimenta comenzaba a haber algo *un poco más natural*.

Escolio 2. El argumento trascendental respecto de la gramática
Podemos llamar "trascendental" al argumento sostenido por la proposición 3, esto es, que sin la gramática no podríamos realizar descripciones ni juicios del mundo. Es importante destacar que este argumento no implica la existencia de un *sujeto* trascendental. Reconoce antes bien el carácter trascendental objetivo de la gramática y abre así la posibilidad a una versión del trascendentalismo no focalizado en el conocimiento individual. En dicha versión, las condiciones de posibilidad de los juicios y las condiciones de su verdad se alcanzan mediante aquello que las fundamenta en los conjuntos de reglas vigentes en el seno de colectividades humanas.

4. *La descripción de una discontinuidad introduce en el mundo un vínculo crítico cada vez que su gramática no vuelve evidente esta discontinuidad misma. El niño habla de "gato", aunque el dibujo represente, en cambio, un perro. Afirma que el dueño "golpea a su perro". Sin embargo, el dibujo representa al amo que acaricia a su perro. Estas descripciones no generarán una sensación de evidencia en el educador que está junto al niño. Antes bien, el docente tendrá la sensación de que esas descripciones son evidentemente falsas.*

Imaginemos que Balzac hubiera escrito: "Ese aspecto de boticario endomingado, esa incómoda rigidez, esa ineptitud para integrarse a la conversación, demostraban que aquel joven debía ser muy rico y un gran gentilhombre. Su figura no era en verdad bella. Pero parecía destacablemente inteligente ya que, en efecto, no sabía vestirse ni hablar. En suma, todo en él indicaba una educación superior". ¿No estaríamos tentados a interpretar esta descripción como irónica? Un poco como si aquel amo, mientras golpea a su perro, nos dijera: "¿Ven lo cariñoso que soy?".

5. *¿No es acaso una actitud muy similar a esta la que Wittgenstein le reprocha a Frazer respecto de los ritos primitivos que observó? La gramática de la descripción de Frazer difiere tanto más de la de los ritos primitivos, por ende entabla con ellos un vínculo crítico que impide comprenderlos.*

Si Balzac hubiera escrito lo que poco antes nos imaginamos que podría haber escrito, si no comprendiéramos el alcance de la ironía y si nos tomáramos en serio todo eso, muy probablemente el hecho de que la señora de Espard abandone a Lucien en el palco y se lleve con ella a Louise nos resultaría un acto extraño, misterioso o bien por completo incomprensible. Entonces, tal como Frazer con los ritos que observó,

estaríamos obligados a recurrir a una explicación complicada y poco evidente para devolver por lo menos algo de inteligibilidad a este evento. Por ejemplo, esto sucedería si imagináramos que en esta sociedad, cuando a todos les parece que un joven posee una educación superior, cuando todos concluyen que pertenece a un estatus social muy elevado, este joven se vuelve una persona sagrada o tabú, de quien es mejor alejarse lo antes posible, en especial si se es mujer.

6. *Este es el mismo tipo de situación que podríamos llamar "error de Frazer": al observarlo jugar, concluyo que juega mal al ajedrez. Y, sin embargo, está jugando a las damas.*

Escolio 3. El error de Frazer, de Lévy-Bruhl, de Tylor y de algunos otros
a) Las proposiciones 5 y 6 se refieren al comentario de Wittgenstein sobre la principal obra del antropólogo James G. Frazer, *La Rama Dorada*. Wittgenstein sostiene que en su voluminoso estudio Frazer cometió varios errores, o más bien un error típico reproducido varias veces. Y lo característico de este equívoco es que aquello que en realidad es un error cometido por el descriptor pasa a tener la apariencia de un error cometido por los individuos estudiados. "La idea que Frazer se hace de las visiones mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria: presenta tales visiones como errores" (Wittgenstein, 1982: 13). Peirce da una buena definición de lo que aquí llamamos "error de Frazer" cuando evoca el sofisma que, según él, "se da a menudo", y que consiste en "confundir la sensación producida por nuestra propia oscuridad de pensamiento con una característica del objeto en el cual estamos pensando". Y explica: "En lugar de percibir que esta oscuridad es puramente subjetiva, nos figuramos contemplar una cualidad del objeto [...] esencialmente misteriosa". A partir de esto llega a la conclusión que nos servirá de guía: "Perpetuar esta confusión es entonces tan importante para los oponentes del pensamiento racional como lo es evitarlo para sus adherentes" (Peirce, 2002 [1878]: 246).
b) Sería algo injusto convertir a Frazer en el nombre genérico de un error. ¡Sir James está lejos de ser el único que lo cometió! Este error podría bautizarse también, por ejemplo, con el nombre de alguien que, aunque haya sido uno de los primeros en notarlo en Frazer, no dejó de reproducirlo de otro modo: Lucien Lévy-Bruhl. Nos referimos al error que se le atribuye a este autor, tal vez en parte sin razón: haber afirmado en su obra *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (1910) que la mentalidad de los pueblos primitivos es únicamente prelógica y mística, lo que una vez más significa imputarle a los actores un defecto de racionalidad cuyo origen residía, de hecho, en la incomprensión de sus prácticas. Pero este "error de Frazer" o también "de Lévy-Bruhl" podría asimismo denominarse "error de Tylor" –antecesor de Frazer en la asimilación del animismo a un problema de confusión mental–; el error de Westermarck –que consiste en describir las formas adoptadas en ciertas sociedades primitivas por la imputación de responsabilidad y la sanción, como tantas otras aberraciones morales o intelectuales–; el error de Davy –que consiste en describir la institución del *potlatch* como un contrato "imperfecto"–; el error de

Pareto –que consiste en describir como "no lógicas" las acciones que no aparecen como "medios adecuados al objetivo" y no resultan de un razonamiento con la debida forma–; o incluso el error de Weber –muy específico, por cierto: consistió únicamente en haber afirmado un día que "el grado de nuestra capacidad de empatía con el comportamiento de 'los hombres de la naturaleza' (*Naturmenschen*) no es en sí mismo para nada superior" a aquel que tenemos en relación con los animales (Weber, 1995 [1922]: 44). De manera más general, el error de Frazer es aquel que el etnocentrismo y el anacronismo introducen en el plano de la comprensión de la acción.

7. *Cuanto más evidente nos resulte una descripción, con más razón podemos decir que su gramática corresponde a lo que describe. ¿Disponemos de algún otro criterio más que esta evidencia para juzgar cuán verdadera es una descripción?*

La lección es válida tanto para la literatura como para las ciencias sociales: cuanto mayor sea el vínculo crítico que un descriptor entable con lo que está describiendo, mayor será la oscuridad y el misterio que crea al respecto (claro que este puede ser su objetivo, especialmente en literatura). Si bien intenta describir, reprocha (a aquello que él está describiendo) que exista, o mira hacia otra cosa más esencial (una cosa que, según le parece, queda encubierta por aquello mismo que él está describiendo). Los mejores medios para alejarse de la gramática que daría un sentido eminentemente positivo a la cosa que describir, en su presencia e inmediatez.

Escolio 4. ¿Una teoría funcional de la verdad?
a) Afirmar que la evidencia es un hecho gramatical [2] es sostener que, sin los conjuntos de reglas que se emplean en nuestra comunidad para juzgar y actuar, seríamos incapaces de poseer la menor certidumbre respecto del mundo que nos rodea. Es también destacar –este es el sentido de la proposición 7– que el problema de la verdad no puede surgir únicamente en la gramática: la "pura" materialidad del mundo no es algo que pueda ser verdadero o falso.
b) Este enfoque gramatical de la verdad es un combate encarado desde dos frentes. Por un lado, se opone a la consideración según la cual sería posible producir descripciones absolutamente "objetivas" del mundo social o natural (si con esto quisiéramos decir "independientes de cualquier gramática"). Por el otro, rechaza la conclusión según la cual, puesto que una descripción objetiva como esta es imposible, debe considerarse que todas nuestras descripciones poseen el mismo valor. A la primera afirmación le objeta que la naturaleza no es descriptible sin recurrir a una gramática [3]. A la segunda le discute que una descripción entabla un vínculo más o menos positivo con la gramática de lo que describe [7]. Cuanto más negativo sea el vínculo, mayor será la impresión de oscuridad que provocará en nosotros, o incluso la sensación de

que evidentemente la descripción no es adecuada [4]. Sin duda, para dejar de manifiesto su negatividad o su positividad, un vínculo como este necesita que lo vivenciemos. Pero esto no significa que *dependa* de nosotros. En efecto, la sensación de evidencia o de insatisfacción que nos genera una descripción no está para nada vinculada con nuestra subjetividad, ni con una decisión que tomaríamos de manera individual, o con un gusto personal que expresaríamos por este medio. Al contrario, esta sensación manifiesta nuestra pertenencia a cierta *colectividad* humana, de la cual no hemos creado nosotros el conjunto de reglas que permiten generar tales sensaciones de evidencia.

c) ¿Podemos interpretar la concepción de la evidencia como criterio de exactitud de una descripción [7] que constituya una variante de la teoría de la verdad "instrumental" o "funcional" de los pragmatistas? Para autores como William James o Ferdinand C. S. Schiller, recordémoslo, es verdad aquello que nos da satisfacción o, para mayor precisión, lo que "obra eficazmente", lo que "hace bien" (James, 1968 [1907]: sexta lección). Por supuesto, insisten ambos autores, no habría que pensar que la verdad considerada de este modo depende de nuestra buena voluntad o de nuestro capricho: no todas las ideas son aptas para procurarnos satisfacción. En efecto, no todas las ideas son en la misma medida capaces de tener éxito en el proceso de verificación que realizan en nosotros, es decir, capaces de lograr una coherencia con el *stock* de ideas que ya poseíamos. Por esto, la verdad, lejos de ser una decisión subjetiva, consiste en un acontecimiento que nos sucede, el acontecimiento por el cual una idea "se hace verdadera", "se vuelve verdadera por ciertos hechos" (1968 [1907]: 144). Ramsey deducirá un principio general: "Las creencias tienen aún más posibilidad de ser verdaderas sobre todo porque sus condiciones de éxito están garantizadas" (Dokic y Engel, 2001: 27). Desde esta perspectiva, lo que es verdad no lo es entonces sólo para uno mismo, sino que también tiende a serlo para cualquier otro individuo capaz de verificar que así lo sea (James, 1968 [1907]: 219). Si se lo interpreta correctamente, el enfoque pragmatista de la verdad podría concordar con la concepción de la evidencia que defendemos.

EL ANIMAL QUE PERMITE EL ERROR

Lucien acumula errores gramaticales: por su vestimenta, su falta de naturalidad con el lenguaje, su usurpado estatus de gentilhombre, transgrede varias de las reglas de la sociedad a la cual, sin embargo, aspira a pertenecer. En esa sociedad, todo esto lo vuelve justificadamente criticable.

8. Si una acción es imposible de describir en forma positiva, esto la vuelve un error gramatical.

Un error gramatical puede ser el hecho del actor que produce una acción a la que sus pares no pueden dar un sentido positivo. Tal es el caso, por

ejemplo, de Louise que "olvidó" que nunca hay que "sostener el pañuelo desdoblado en la mano" y cuyo "vestido de terciopelo" y su "apariencia angulemina" no dejan de "divertir a las parisienses"; y quien, además, consideró apropiado invitar al palco de la señora de Espard a Lucien, quien no tenía nada que hacer allí. Todo esto la vuelve, en esa sociedad, *justificadamente criticable* ("Mi querida niña, ¿en qué está pensando?"). Pero el error gramatical puede ser también un hecho del descriptor, cuando comete un error de Frazer [6], es decir, cuando no logra vincular la acción que observa con la gramática que podría darle un sentido positivo. Así, por ejemplo, si Balzac hubiera descripto a la señora de Espard repleta de orgullo y de admiración ante la idea de que Lucien fuera hijo de un farmacéutico, nos habría vuelto justificadamente criticable su descripción de esa sociedad (Balzac habría fallado *objetivamente* en su búsqueda de "realismo", a la cual consagró su obra).

9. *¿Por qué un mundo sin gramática supera nuestras facultades de imaginación? En un mundo como este sería imposible cometer algún error gramatical. [La tolerancia no tendría límites. Pero en realidad, la misma palabra "tolerancia" ya no tendría sentido alguno.]*

Escolio 5. El error como especificidad humana
a) Hablar de error "gramatical" es pleonástico, en la medida en que los errores no existen en la naturaleza y sólo son posibles en virtud de la gramática. Así, el hombre, como ser habilitado para la gramática, es –si cabe expresarlo de este modo– el animal por el cual (o gracias al cual) cometer un error se vuelve posible. Según afirma Lévi-Strauss (1985 [1962]: 117), "la naturaleza no es contradictoria en sí misma; puede serlo, solamente, en los términos de la actividad humana particular que se inscribe en ella".
b) La universalidad del error gramatical entre las sociedades humanas puede explicar que autores como Husserl hayan buscado construir una lógica unitaria fundamentada en la evidencia universal del principio de contradicción: de hecho, los errores gramaticales pueden estar expresados siempre en el plano formal mediante una contradicción [11]. Con todo, si la redujéramos a un principio como este, estaríamos simplificando la lógica. Como trae a nuestra memoria Claude Rosental, las investigaciones desarrolladas en el siglo XX en lógica intuicionista, y más recientemente en la lógica lineal, volvieron a cuestionar la asimilación de lo verdadero y de lo no contradictorio y la necesidad del principio del tercero excluido (Rosental, 2002: 69-92). También formularon una explicación más precisa y más compleja del error gramatical, que integró lo que en la tercera parte de este libro llamaremos "incomposibilidad de las acciones contradictorias" y "principio de actualidad" (véanse, en capítulo 6, la proposición 131 y el escolio 57).

10. La gramática se lee en la práctica al menos de dos maneras. Primero se la distingue a partir de aquello que permite a los individuos percibir y describir de manera positiva en sus relaciones mutuas. Por ejemplo, la acción excelente (es decir, la acción que, según ciertos participantes, es una manera ejemplar de seguir la regla) o bien el enunciado positivo de la regla que hay que respetar. Luego se la distingue también a partir de lo que permite a los individuos percibir y describir de manera negativa en estas mismas relaciones: el error gramatical [8], es decir, la acción cuya incorrección es tal que imposibilita un vínculo positivo con la regla que habría que haber respetado.

En el siguiente extracto, Balzac ofrece a su lector dos maneras de comprender mejor las reglas gramaticales vigentes en la sociedad que describe, identificándolas en la conducta de un actor que las respeta de forma excelente (señor de Marsay) o en la de un actor, el desafortunado Lucien, que no logra respetarlas. "El primero [en visitar el palco de la señora de Espard] era el señor de Marsay, hombre famoso por las pasiones que inspiraba y digno de mención, sobre todo, por una belleza de doncella, belleza blanda, afeminada, pero corregida por una mirada fija, tranquila, fría y rígida como la de un tigre; era amado y asustaba. Lucien era tan bello como él, pero su mirada era tan dulce y sus ojos azules eran tan límpidos, que no parecía en condiciones de tener esa fuerza y ese poder que atrae tanto a las mujeres [en esa sociedad]. Además, no había nada que hiciera valorar más al poeta [Lucien], mientras que De Marsay tenía un entusiasmo, una certeza de gustar y un vestir apropiado a su naturaleza que aplastaba a todos los rivales que había a su alrededor. Juzguen lo que podía hacer Lucien a su lado, engominado, rígido, y tan nuevo como sus ropas" (Balzac, 1989 [1843]: 190-191).

Escolio 6. Diferencias con la gramática generativa
a) La proposición 10 destaca la diferencia que existe entre la acepción de la noción de gramática analizada en este libro y el concepto chomskiano de "gramática generativa". "Gramática", en el sentido en que empleamos este término, remite en efecto a lo que se lee en la práctica, *en virtud de usos ejemplares o prohibidos,* del conjunto de reglas a partir de las cuales los individuos hacen uso efectivo de una expresión o de un gesto con significado. Así, no es cuestión de un modelo abstracto de cálculo construido por un sabio o de una "máquina ideal" que, al liberar frases a partir de la "estructura de superficie", de una "estructura profunda abstracta" y de reglas de transformación, intenta prever con buen éxito qué frases son posibles (o imposibles) de formar en una lengua específica. No orientamos nuestra búsqueda hacia una

teoría de la competencia (desde una perspectiva chomskiana), sino antes bien hacia una teoría de la acción (*praxis*). Por consiguiente, no suscribimos la idea de que "las relaciones gramaticales expresadas en la estructura profunda abstracta son muchas veces aquellas que determinan el sentido de la frase" (Chomsky, 1975 [1965]: 219). Tampoco aceptamos la convicción de que "el objeto principal" de la investigación es "un hablante-oyente ideal, que pertenece a una comunidad lingüística del todo homogénea, que sabe su lengua perfectamente y que no afectan condiciones sin valor gramatical, como son limitaciones de memoria, distracciones, cambios del centro de atención e interés, errores (característicos o fortuitos), al aplicar su conocimiento de la lengua al uso real" (1975 [1965]: 12). Nuestro punto de partida es la perspectica estrictamente opuesta.

b) Aunque no conduzca a concebir la gramática como una construcción teórica capaz de dar cuenta de la actividad de locutores ideales en el seno de comunidades homogéneas, el enfoque que desarrollamos no le otorga menos relevancia al principio según el cual, en el seno de cualquier grupo humano, podemos observar reglas gramaticales comunes que permiten que los individuos interactúen y se pongan de acuerdo sobre ciertos juicios. Dado que "aun si existen diferencias en cuanto a las formas superficiales empleadas, la comprensión mutua entre locutores supone la adhesión de cada uno de ellos a reglas gramaticales comunes" (Gumperz, 1989 [1982]: 143). Dichas reglas no exigen que las construya el investigador, porque ya existen: esta es una de las principales diferencias entre el análisis gramatical que realizamos y el enfoque estructuralista.

11. La notificación de un error gramatical consiste siempre en poner en evidencia una contradicción: "p sin embargo no-q" o bien "no-q aunque p". Por el contrario, el enunciado positivo de la regla se aproxima a una tautología: "p entonces q" o "q porque p".

Imaginemos el siguiente enunciado: "De Marsay tenía un entusiasmo, una certeza de gustar y un vestir apropiado a su naturaleza y, *sin embargo*, atraía a las mujeres". Nos encontraríamos, desde un punto de vista formal, frente a la notificación de un error gramatical ("p sin embargo no-q"). Ahora bien, cabe destacar que, por sí sola, la estructura formal de este enunciado no permitiría reconocer que es erróneo; en otras palabras: este enunciado podría hacernos creer que *lógicamente* mostrar entusiasmo, manifestar confianza, vestirse con naturalidad son actitudes que trasgreden las reglas que conviene seguir en la sociedad en cuestión para atraer a las mujeres. Por eso es conveniente tener siempre en cuenta que el criterio que permite evaluar la verdad de un enunciado no es su forma lógica, sino la sensación de evidencia que transmite [7].

Escolio 7. De la lógica a la gramática
a) La proposición 11 es la reinterpretación de un extracto del *Tractatus logico-philosophicus* (proposiciones 4.46 a 4.4661), en que Wittgenstein afirma principalmente que "la tautología y las contradicciones son los casos límites de la conexión de los signos, es decir, su disolución" (Wittgenstein, 1986 [1953]: § 4.466). Podríamos decir: "El enunciado positivo de la regla y la notificación pública del error gramatical son los casos límites de la ausencia de necesidad de recurrir a la gramática; en otros términos, la disolución de esta ausencia de necesidad".
b) De este modo, la proposición 11 sugiere asimilar lógica y gramática. Como explica Peirce, quien concuerda con esta asimilación, "hay tres maneras de estudiar los signos. La primera, según las condiciones generales en las cuales tienen un significado, es la Gramática especulativa de Duns Scoto [o "gramática pura"]. La segunda, según sus condiciones de verdad [lógica]. Y la tercera, según las condiciones en las cuales transfieren su significado a otros Signos [retórica]" (cit. en Chauviré, 1995: 30). En este *trivium*, la gramática ocupa el primer lugar, ya que posibilita la lógica, que a su vez posibilita la retórica (1995: 31). Por esto, Peirce la identifica con una "teoría trascendental de los elementos". Y precisamente atribuimos a la gramática este carácter trascendental [escolio 2].

EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

La historia que nos cuenta Balzac no es únicamente, ni siquiera desde el principio, una historia de personajes. Antes bien, es sobre todo la historia de *relaciones* entre personajes. O, más precisamente, es la historia de los personajes (que se constituyen como tales) en la medida en que no pueden abstraerse de las relaciones que existen entre ellos. Al afirmar que pueden producirse errores gramaticales de manera objetiva [8], expresamos esta imposibilidad de abstraer por completo al individuo.

12. *Principio de solidaridad: es la idea según la cual no podríamos concebir –excepto, tal vez, a título heurístico– la acción individual y el individuo mismo de manera aislada de una colectividad. El carácter público de las reglas y la imposibilidad de un lenguaje privado –a todo lo cual está unida la noción de gramática–, hacen justicia a tal principio. Nos llevan a considerar que no existe acción ni individuo que podamos describir como "puramente" individuales.*

Louise al salir de la ópera: "Mi querida prima, estoy desesperada por haberla comprometido. –No me compromete –dijo, sonriendo, la seño-

ra de Espard–. Sólo pienso en usted. –Pero lo ha invitado [a Lucien] a ir el lunes a cenar a su casa. –Estaré enferma –respondió rápidamente la marquesa–; usted se lo hará saber y advertiré en mi puerta que no le permitan la entrada" (Balzac, 1989 [1843]: 130). En este intercambio, los terceros –aunque estén formalmente ausentes– ¿no muestran acaso toda su influencia? Son ellos quienes consideran que existe un peligro de compromiso para la señora de Espard. *Desolidarizarse* con Lucien se vuelve tan importante precisamente para respetar la solidaridad que nos liga a ellos y para que ellos también la respeten en relación con nosotros.

13. Nos resulta imposible describir lo que hace Robinson, solo en su isla, sin referirnos a la actividad de otros hombres, a una colectividad mayor. Decimos que Robinson "corta madera", "se aburre", "fantasea", "tiene ganas de morir", etc. No recurrir a lo que hace una colectividad mayor que él para describir lo que él mismo hace: esto es algo igual de imposible para Robinson.

Escolio 8. Diversidad de las formulaciones posibles del principio de solidaridad

a) Las formulaciones del principio de solidaridad abundan, desde distintas perspectivas, en la bibliografía de las ciencias sociales. Antes de que estos textos se desarrollaran, Marx había dado formulaciones particularmente límpidas. La más famosa es indudablemente su sexta tesis sobre Feuerbach: "La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (cit. en Labica, 1987: 19). Hay muchas formulaciones más. En especial, la siguiente: "La idea de una producción realizada por un individuo aislado, que vive fuera de la sociedad, no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin que haya individuos que vivan y hablen juntos". De allí que el hombre "es no simplemente un animal social, sino también un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad".

b) Tal como la definimos [1], la gramática se confunde con la lógica [escolio 7]. Pero se confunde también con la moral, al menos según la definición de Durkheim (1991 [1893]: 140 y 394): "Desde el momento en que los hombres forman una sociedad, por rudimentaria que sea, existen necesariamente en ella reglas que presiden sus relaciones y, por consiguiente, una moral que, para no parecerse a la nuestra, no deja de existir". Lógica, moral y gramática: tres nociones que tienen en común el hecho de expresar, de manera distinta, lo que aquí denominamos "principio de solidaridad".

c) Para Georg Lukács, "La faceta genial del don de invención de Balzac reside en la elección y el movimiento de personajes tales que siempre encontramos en el foco de la acción a aquel cuyas *particularidades individuales* son las más aptas para aclarar con la mayor diversidad posible, y en relación con el proceso general, el aspecto del *proceso social* que es determinante en el caso justo" (Lukács, 1969 [1951]: 57; el destacado nos pertenece). Podríamos decir: lo que le da valor al

realismo de Balzac es no concebir la individualidad de los personajes oponiéndola al principio de solidaridad, sino basándose en este principio, de manera que esta individualidad se expresa al fin de manera perfecta.

14. *Aquel que en sus acciones y sus juicios comete demasiados errores gramaticales se vuelve poco a poco indescriptible para sus semejantes como uno de ellos. Por esto nuestras posibilidades de pertenecer a una comunidad humana específica dependen del respeto que manifestemos respecto de la gramática.*

¡Cuán deplorable le resultó a la señora de Espard aquel episodio en que el hijo de un boticario provinciano, grotescamente endomingado y con la apariencia de un tonto incapaz de entablar conversación, fue invitado sin consideración alguna a su palco en la ópera! ¿Acaso este "bribonzuelo" no la expuso al riesgo de verse "comprometida" ante la mirada de la sociedad? Y si ahora este error se repitiera –si, por ejemplo, la señora de Espard recibiera a Lucien para cenar el lunes próximo, tal como lo había invitado imprudentemente sin haberlo juzgado aún lo suficiente–, ¿no se arriesgaría a convertirse en presa de escabrosas burlas y calumnias que propagaría la opinión? A lo que tal vez, si persistiera en su error, se sumarían reproches públicos, un escándalo, una desgracia, la obligación de huir de París con aquel que todo el mundo habría pensado que era su nuevo y lamentable amante. Si esto sucediera, ¿no renunciaría en definitiva a su estatus de mujer de mundo?

15. *En una situación en que un individuo comete tantos errores gramaticales que se lo sanciona (o incluso se lo excluye), ¿hace falta decir que las reglas de una gramática (y no otros factores) exigieron la sanción? ¿O antes bien, que fueron los individuos quienes demostraron entre ellos solidaridad, recordándose mutuamente que la gramática de sus juegos merece respeto?*

Una vez que la señora de Espard y Louise se esfumaron en el entreacto, Lucien se quedó solo y "pensó en pasearse por el salón de descanso durante el entreacto, ya que vio que todo el mundo iba allí. En primer lugar, ninguna de las personas que habían estado en el palco de la señora de Espard lo saludó ni pareció prestarle atención, lo que le llamó mucho la atención al poeta provinciano. Además, Du Châtelet, a quien intentó abordar, lo vigilaba de reojo y lo evitaba constantemente. Luego de haberse convencido, al observar a los hombres que andaban por allí,

de que su traje era bastante ridículo, Lucien volvió a refugiarse en el rincón de su palco" (Balzac, 1989 [1843]: 198). Por sí solas las reglas de gramática habrían sido claramente incapaces de sancionar al joven errado. Necesitaron ser *activadas* por individuos: quienes daban vueltas en el salón y estaban enlazados silenciosamente por una solidaridad profunda, de la cual Lucien *debía* estar excluido.

16. Ningún hombre, por sí solo, puede modificar una gramática; sí pueden hacerlo los hombres, colectivamente [otra expresión del principio de solidaridad].

Imaginemos que algunos de estos hombres no se hubieran detenido en el estrafalario atuendo del joven, ni en su inquietante mutismo, y que –a pesar de esto, y sin querer ridiculizarlo ni humillarlo en público– le hubieran propuesto unirse a su conversación. Otros miembros de la sociedad eminente habrían expresado su desconcierto y, sin dudas, su reprobación. Pero si aquellos que hubieran decidido dar a Lucien la oportunidad de integrarse ocuparan un lugar suficientemente elevado en la sociedad de estos hombres, y si fueran suficientemente numerosos, entonces tal vez veríamos una notoria evolución de la reglamentación de esta sociedad: habría comenzado a imponerse una nueva regla de gramática (del tipo: "No detenerse en la apariencia externa", "Dar siempre una oportunidad adicional a los recién llegados") y, cada vez más, los errados pasarían a ser ahora aquellos que se detuviesen en las apariencias del resto y rechazasen dar a los recién llegados una oportunidad adicional.

Escolio 9. Contra la interpretación mecanicista del principio de solidaridad

a) Una de las mejores maneras de desacreditar el principio de solidaridad es proponer una visión reificante de la gramática, en la que se la considere como la instancia activa [*instance agissante*]. En realidad, la gramática nunca actúa (ni piensa, ni quiere). Actúan (piensan, quieren) los individuos y sólo ellos, aunque nunca actúen (ni piensen, ni quieran) solos [12].

b) Por ejemplo, la fórmula de Goffman (1974 [1967]: 8): "No los hombres y sus momentos, sino antes bien los momentos y sus hombres". Nos equivocamos al pensar que significaba que los momentos "causarían" la acción de los hombres. Significa, antes bien, que los hombres producen colectivamente, actuando de cierto modo, momentos en los que reconocen requisitos gramaticales y se conminan a respetarlos. Desde este punto de vista, querer analizar la acción refiriéndose a "imposiciones semánticas" o "lógicas" fácilmente puede inducirnos a error si pensamos que la coerción proviene de la semántica o la lógica.

c) No existe otra coerción entre los individuos más que aquella que se atribuyen por el principio de solidaridad. De allí que la gramática

no tiene por sí misma el poder de hacerse respetar y que, por consiguiente, muy a menudo se cometen numerosos errores gramaticales. ¿Cómo podría producirse un error gramatical si la gramática fuera el mecanismo que activa a los individuos? ¿Cómo podría la gramática causar su propia pérdida? En realidad, sucede que la gramática no es un mecanismo activo [*agissant*], tampoco estrictamente un mecanismo. En efecto, "las reacciones humanas no tienen nada en común con el movimiento de un reloj, que siempre gira hacia el mismo lado" (Bloch, 1974 [1949]: 159).

TOLERANCIA

Si bien estaba a dos pasos de Lucien, "De Marsay tomó sus impertinentes para mirarlo; su mirada fue de Lucien a [Louise] y de [Louise] a Lucien, emparejándolos con un pensamiento burlón que mortificó cruelmente al uno y al otro; los examinaba como a dos bichos raros y sonreía. Esa sonrisa fue una suerte de puñalada para ese gran joven provinciano" (Balzac, 1989 [1843]: 192). Poco después, el propio De Marsay, dirigiéndose a la señora de Espard: "Señora marquesa, si usted apadrina a este señor por su inteligencia, yo lo protegeré por su belleza; le daré consejos que harán de él el dandy más feliz de París. Después de eso, será poeta, si quiere" (1989 [1843]: 192). Como lo indica su sonrisa burlona, De Marsay notó claramente, como todo el mundo, la incorrección de Louise y de Lucien. Sin embargo, en este momento y hasta que se pruebe lo contrario, los dos jóvenes son los protegidos de la señora de Espard: De Marsay no irá más lejos que esa sonrisa. Puede confirmarse una cooperación mínima, en que la tolerancia a la incorrección de Lucien se combina con una notificación alusiva e irónica de sus errores.

17. *Siempre existe cierta tolerancia –variable según los individuos y los momentos– respecto de los desvíos de los comportamientos del prójimo. Por esto, la actitud de un individuo puede ser interpretada por algunos de sus pares como situada al borde de la incorrección, sin que esto cuestione totalmente la posibilidad de que ellos continúen interactuando con él.*

Puede pasarse por alto el ridículo atuendo y la incapacidad en el lenguaje, pero ¡arrogarse un nombre ilustre! "Es una audacia que la sociedad castiga." Es un error que no podríamos tolerar.

18. Cuando una acción hasta entonces tolerada pasa a ser denunciada públicamente como errónea, aparece algo que hasta ese momento no resultaba necesariamente evidente en la situación: que había que respetar una regla. Por supuesto, es posible que no todos los participantes estén de acuerdo en este punto (por ejemplo, que debía respetarse cierta regla) y que la tolerancia o la aceptación de algunos vaya más lejos que la de otros. Pero es probable que, por ende, unos a otros, mutuamente, se recuerden ciertas reglas, incluida la de la tolerancia.

La señora de Espard recuerda la regla que *debería* haberse respetado: "Pero piense, querida, que sólo al rey pertenece el derecho de conferir, mediante un edicto, el nombre de Rubempré al hijo de una señorita de esta casa; si ella contrajo un matrimonio desigual, el favor sería enorme, y para lograrlo hace falta una enorme fortuna, servicios prestados y protecciones muy altas". Si, por ejemplo, Louise hubiera recibido una educación más liberal, podría no estar completamente de acuerdo con su prima. Pero entonces la conversación giraría en torno al grado de tolerancia o, al contrario, de severidad que es conveniente manifestar en estos casos.

Escolio 10. Continuidad de la acción y de la regla
a) La proposición 18 defiende un enfoque continuista del vínculo entre la acción y la expresión de la regla bajo cuya jurisdicción esta acción puede situarse. El problema de la existencia separada de ambas y, por consiguiente, la cuestión del vínculo que sostienen, sólo se plantean realmente en la medida en que no se tomen en consideración los procesos por los cuales *los* propios *actores* pasan de una a la otra. Uno de los aportes esenciales de la etnometodología es prestar atención a dichos procesos (véase en especial Sharrock y Watson, 1990: 227-254). Puede consultarse también la visión del derecho defendida a principios del siglo XX por el jurista y sociólogo Emmanuel Lévy: la base del derecho, como lo indica la jurisprudencia, proviene de una reflexión colectiva sobre reglas que emanan de las propias acciones, aunque en las acciones estas reglas no se manifiesten como tales, sino antes bien mediante las expectativas recíprocas y las relaciones de confianza (Karsenti, 2006: 115-143).
b) El elemento central de la manera en que Wittgenstein concibe la gramática es la relación interna entre la acción a partir de la cual uno se vuelve descriptible como alguien que sigue una regla y esta regla misma. Imaginemos, por ejemplo, que quiero aprender a jugar al ajedrez, entonces observo a aquellos que están jugando una partida: cuando mueven sus caballos, *me muestran*, incluso sin quererlo, cómo hay que mover un caballo en el tablero. Pero si saben que estoy ahí para aprender y se interesan en enseñarme, podrán (*en la continuidad de la jugada* que hacen) *enunciar* para mí la regla del desplazamiento del caballo en el ajedrez. La acción de juego y el enunciado positivo de

la regla que hay que seguir aparecerán entonces como una tautología [11]. "Ves, lo muevo así porque en el ajedrez esta es la forma de moverlo." La misma continuidad entre la acción y el enunciado de la regla podrá observarse si esta vez, en la acción de enunciar para mí la regla del desplazamiento del caballo, un jugador desplaza uno para que yo lo vea. "En el ajedrez esta es la forma de moverlo; por eso, como ves, así lo muevo."

c) Cuando la expresión de la regla obra en forma negativa, es decir, por medio de un error gramatical, se desarrolla la misma progresividad y la misma continuidad de la acción. En efecto, cuanto más importantes o numerosos sean los errores gramaticales cometidos, más se intensificará la contradicción entre la acción y la regla que hay que respetar, y por consiguiente los individuos competentes presentes en la situación serán menos proclives a la tolerancia, ya que no debemos olvidar que, por principio de solidaridad [12], no remarcar un error, cuando resulta demasiado evidente, significa que uno mismo está cometiendo un error (un indicio de incompetencia justificadamente criticable). La noción de tolerancia, como la presentamos aquí [17], permite dar cuenta de que cualquier situación social tiende a estar sometida a un proceso de actualización o de inactualización gradual de la gramática. Esta concepción nos lleva a ver la situación de la siguiente manera: cuando la gramática "sale a la luz", esta transición fue preparada "con mucha antelación" por una actualización progresiva que permanecía hasta entonces bajo la línea de la tolerancia mutua. Los actores ya guardaban, con mayor o menor disimulo, motivos de exasperación o de disgusto. (Sería heurístico intentar buscarle contraejemplos a esto.)

19. La incorrección gramatical de la acción dista de estar constituida en todos los casos como un problema público. Es verdad que la molestia o la sorpresa que uno puede sentir ante los desvíos de estilo del prójimo, incluso si los tolera, o la preocupación a la cual puede enfrentarse respecto de su propio estilo, apuntan hacia la posibilidad que tiene de vincular la acción del prójimo o la suya misma con estas reglas que hay que respetar para no cometer errores. Pero el vínculo de la acción con la regla sólo se presenta como un horizonte de posibilidad.

Cuando la señora de Espard le prestó atención a Lucien por primera vez (hasta ese momento nunca se había abocado a mirarlo con detenimiento), le pareció que estaba "vestido singularmente". No pudo "contener una mirada y una sonrisa de extrañeza que significaba de manera muy desdeñosa '¿De dónde salió este muchacho?'" (Balzac, 1989 [1843]: 189). Más tarde, cuando Louise le confesó los orígenes plebeyos del joven poeta, "adoptó un aire bastante impertinente, sin que Lucien pudiese adivinar qué era lo que había dado lugar a este cambio de expresión" (1989 [1843]: 197). Como vemos, no en todos los casos la in-

corrección gramatical de Lucien constituye un percance público para la señora de Espard: lo es un poco, pero muy fugazmente, en la primera mirada que le da; se transforma en percance público sobre todo (y más dramática e irrevocablemente) luego de las revelaciones sobre los orígenes sociales del joven, que provocarán la partida precipitada de las dos mujeres. Sin embargo, incluso antes de las revelaciones de Louise, los desvíos de estilo de Lucien, aunque tolerados, en general suscitan cierta molestia y sorpresa en la señora de Espard y sus visitantes. Aun Lucien comienza a preocuparse por su propio estilo. Todas ellas actitudes que, *sin actualizarlo completamente*, apuntan hacia el vínculo de la acción con la regla.

PARADOJA DE LA REGLA Y NEGACIÓN DE REFLEXIVIDAD

Louise sube las escaleras sosteniendo en la mano su pañuelo desdoblado. En aquel instante ignora que debe respetar una regla. Llega el momento en que la marquesa de Espard le enseña esta regla (o acaso se la recuerda): "Tienes que saber, mi niña, que una mujer de mundo no debe sostener desdoblado su pañuelo", pues "el buen o mal gusto dependen de mil pequeños matices de este tipo" (Balzac, 1989 [1843]: 188). La señora de Espard, por su parte, *nunca* sostiene su pañuelo desdoblado en la mano. A fin de cuentas, esto *demuestra* en qué medida ella es una mujer de mundo. Sin embargo, no está constantemente recordando *in petto* que una mujer de mundo no debe sostener así su pañuelo. Tampoco dedica su tiempo a enunciar en público esta regla.

> 20. *Cuando la gramática "emerge" entre nosotros mediante la notificación de un error gramatical, por lo general el condicional pasado marca mejor su presencia: el error que no habría debido cometer, la regla que habría debido respetar.*

No habría debido adoptar el apellido de soltera de su madre. No habría debido vestirse tan ridículamente. Eso *le habría ayudado* a integrarse mejor a la conversación. No habría debido permitir que entre al palco.

> 21. *Así, en tanto se tolere su acción y la búsqueda de interacción no entre en peligro, los participantes de una situación no necesitan despertar la gramática que está "dormitando". Por esto, si bien*

la dimensión normativa del actuar siempre está al alcance de la mano, no es omnipresente. Esta es una de las paradojas de la vida social: aunque la gramática no sea una realidad avasallante, suele esperarse un mínimo de corrección gramatical por parte de los participantes de cada situación.

Escolio 11. La paradoja de la regla
a) La proposición 21 es una formulación de lo que convenimos en llamar "paradoja de la regla" de Wittgenstein. Jacques Bouveresse (1991b: 15) la presenta con mucha claridad: "Por lo general, nuestro uso de las reglas debe fundamentarse en un modo de comprensión de la regla que no se corresponde con el carácter de una interpretación. [...] Lo que llamamos 'paradoja de Wittgenstein' constituye esencialmente una refutación de la idea de que la presencia de una interpretación adecuada constituye una condición necesaria y suficiente de la concordancia que se realiza entre la regla y las acciones realizadas como aplicación de ella". Lo que denominamos "evidencia" [2] da cuenta precisamente del tipo de acuerdo que abordamos aquí, un acuerdo efectuado en la inmediatez de la práctica sin dar lugar a una interpretación rigurosa.
b) La proposición 20 insiste en que la gramática se actualiza primero en la vida social mediante la notificación del error gramatical. Como afirma Canguilhem (1991 [1966]: 180), "no hay nada paradójico en decir que lo anormal, lógicamente secundario, es existencialmente primitivo". En efecto, si "lo anormal como a-normal es posterior a la definición de normal", ya que es su "negación lógica", "la anterioridad histórica de lo anormal futuro es lo que suscita una intención normativa". Vemos aquí otra manera más de expresar la paradoja de la regla: la gramática aparece en un principio como lo que no se respeta, y sólo en forma secundaria como lo que habría que haber respetado.

22. *Para evitar el riesgo de ontologizar las gramáticas, hace falta recordar constantemente la brecha entre la acción situada y las reglas bajo cuya jurisdicción puede situarse en los momentos de reflexividad.*

La señora de Espard *nunca* sostiene en la mano su pañuelo desdoblado. Con todo, no debemos deducir que cada vez que hace esto está siguiendo una regla gramatical. Sin lugar a dudas, resulta más correcto decir que su acción es tal que cada vez que la realiza puede situarse exitosamente bajo la jurisdicción de cierta regla, a la cual no hay necesidad alguna de acudir, excepto si se buscara mostrar esta actitud como ejemplo para Louise (enunciado positivo de la regla) o si otra marquesa volviera a mostrarle que en definitiva puede ser más elegante no guardar su pañuelo (divergencia de estilo que lleva a una discusión sobre la regla).

Escolio 12. Discusión con el enfoque de Pierre Bourdieu
a) El párrafo de la línea de bajo que sigue a la proposición 22 podría relacionarse con la famosa fórmula de Leibniz según la cual "sólo somos empíricos en tres cuartos de nuestras acciones" (Leibniz, 1990 [1714]: § 28) o incluso con la afirmación de Wittgenstein: "Una persona sólo avanza siguiendo un panel indicador siempre y cuando exista un uso constante de paneles indicadores (puro hábito)" (Wittgenstein, 1986 [1953]: § 198). En efecto, la noción de hábito es lo que se pone claramente en evidencia aquí como "solución" de la paradoja de la regla: ya que no se realiza una verdadera apelación explícita a la gramática, sólo una disposición corporal puede permitirle al actor respetar las expectativas mutuas de gramaticalidad, tal como hace.
b) Como ya sabemos, a Pierre Bourdieu (en especial, 1972) no le gustaba la noción de "regla". Prefería la de "hábito", noción que había reelaborado dándole un nuevo impulso a la noción de habitus. Así afirmó un día: "Tiendo a pensar que en ciencias sociales el lenguaje de la regla es a menudo el asilo de la ignorancia" (Bourdieu, 1987: 90). Sin embargo, lo que indican ciertos usos contemporáneos de la noción de habitus en su acepción bourdieusiana o pseudobourdieusiana es que ningún concepto puede resguardarse de un reproche de este tipo. En este caso, tenemos derecho a objetar a tales usos (antes que a la noción de la cual se valen) que piden a un concepto disposicional realizar operaciones de las cuales es incapaz, como aquellas que evocaremos en los siete primeros capítulos de este libro (comprender la acción, describirla, criticarla). Un concepto disposicional es performante únicamente cuando uno busca prever la acción y explicarla. Para comprender y describir la acción, necesitamos algo bien diferente: un concepto que restituya a la perfección la actualidad de la acción que buscamos describir, vale decir, su sentido positivo, y que por lo tanto no introduzca nada inactual en la descripción (introducción que, por definición, les es propia a los conceptos disposicionales). Sostenemos que el concepto de "regla", a partir de una acepción gramatical definida [1], es adecuado para efectuar este tipo de tarea descriptiva. Pero añadamos que, para darle un uso adecuado, se debe haber prestado atención a las inquietudes que formulaba Bourdieu en cuanto al empleo, en ciencias sociales, de la noción de regla, en especial aquel que había observado en Lévi-Strauss, quien decía que, si hacemos un uso indebido de esta noción sin haber aclarado su estatus, nos exponemos a "caer en uno de los paralogismos más funestos en ciencias sociales, aquel que consiste en tomar, según la antigua afirmación de Marx, 'las cosas de la lógica por la lógica de las cosas'" (Bourdieu, 1987: 77). Para prevenir este error que Bourdieu (1997: 61-110) llamaba "escolástico", primero especificamos lo que entendemos por "gramática" [1], luego explicamos que esta se volvía descriptible *en la práctica* [10], y por último insistimos en la necesidad de recordar en forma continua la brecha entre la acción situada y las reglas bajo cuya jurisdicción puede situársela en los momentos de reflexividad [22]. En esta toma de posición sistemática a favor de la *praxis*, podemos ver el costado auténticamente bourdieusiano de este libro.
c) Bourdieu considera posible evitar el problema que plantea el error escolástico; así, renuncia a la noción de regla y, en cambio, inscribe en la teoría "el principio real de las estrategias, es decir, el sentido del juego, como ámbito práctico de la lógica o de la necesidad inmanente de un juego que se adquiere mediante la experiencia del juego y que

funciona más acá de la conciencia y del discurso (tal como sucede, por ejemplo, con las técnicas del cuerpo)" (Bourdieu, 1987: 77). Pero acaso al hacer esto estaríamos buscando remediar un mal con otro aún mayor. Pues si admitimos que la gramática, en el sentido de [1], es lo que permite "vincular correctamente las discontinuidades que se producen en el mundo con las descripciones y vivenciar ante ciertas descripciones una sensación de evidencia"[2], nos resulta difícil ver cómo una teoría, aunque fuera una teoría del sentido práctico, podría prescindir de las reglas gramaticales para describir el mundo [escolio 2]. En efecto, la estrategia del teórico, su sentido del juego y su conocimiento práctico de la lógica sólo pueden desarrollarse si existen estas reglas, las cuales asimismo permitirán que la teoría que él produzca pueda ser criticada por sus pares (ya que evidentemente no basta con que estos últimos tengan un interés práctico en criticar: también es necesario que puedan enunciar la regla en virtud de la cual, a su entender, se cometió un error).

d) Por lo tanto, afirmamos que la negación de reflexividad –que consiste en hacer pensar que, *en ausencia de cualquier regla*, podrían existir estrategias, un sentido del juego o un dominio práctico de la lógica (en suma, disposiciones y hábitos)– es al menos tan nefasta cuanto el error escolástico que pretende remediar. Esta negación impide reconocer la continuidad que vincula la acción con la regla, según la vivencian los propios actores [escolio 10]. Conduce de este modo a no otorgarle la atención que merece al último cuarto evocado en la fórmula leibniziana ("sólo somos empíricos en tres cuartos de nuestras acciones") y por tanto induce a incoherencias, como remarcar públicamente errores en la teoría o en la conducta de los otros, rechazando la pertinencia de la noción de regla. Por ende, para profundizar nuestra inteligencia de la *praxis* no es necesario sólo evitar el error escolástico: esto obliga a rechazar también, con la misma fuerza y la misma atención, la negación de reflexividad. Desde nuestro punto de vista, los conceptos de "gramática" y de "regla" permiten responder *en forma conjunta* a estas dos exigencias.

En este capítulo dimos una definición de la gramática y encaramos algunas de sus consecuencias. Llegó el momento de examinar cómo el concepto constituido de este modo puede ayudar a superar ciertas dificultades de comprensión ante conductas humanas supuestamente insensatas o que se consideran demasiado exóticas.

2. ¿Una humanidad inconmensurable para sí misma?

El historicismo pierde los estribos al pretender que cualquier comprensión de una acción humana que suceda en una forma de vida diferente a la nuestra (por ejemplo, el suicidio de Cleopatra) está condenada a ser ilusoria, en función de la distancia histórica que nos separa de lo que queremos comprender. Por el contrario, en este capítulo sostenemos la idea de que es posible una plena comprensión de la alteridad más radical, de que al menos *en el plano teórico* nada se opone. Así, reconocemos que nuestra incomprensión respecto del comportamiento de otros seres humanos nunca es resultado de una inaccesibilidad de principio a la lógica de sus razonamientos o a la moral de sus acciones, sino de un error de Frazer [6]. Por lo tanto, no se justifica que los individuos corroboren sus dificultades para comprenderse, muy reales, basándose en un mito de la inconmensurabilidad: no entender las actitudes del otro no significa que estas carecen de sentido, ni que sólo el otro y sus prójimos son capaces de comprenderlas.

Por su parte, el naturalismo también exagera al pretender que lo que nosotros hacemos en "nuestras" formas de vida es, en suma, idéntico a lo que ellos hacen en las "suyas". Aquí, el argumento es que más allá de las variaciones culturales, nuestras capacidades y las suyas dependen de una misma y única naturaleza humana que, en lo profundo, determina nuestros afectos y nuestra disposición para actuar. ¿Pero es lo mismo arrojarse a las vías del tren que dejarse morder el pecho por una víbora? Ignorar la diferencia sociohistórica de las formas de vida y de los juegos de lenguaje entre aquellos a quienes deseamos comprender y nosotros ¿no es otra manera de condenarse a no entender lo que hacen? Por eso, en este capítulo también afirmaremos que la relación entre dos acciones realizadas en diferentes formas de vida, *de ser positiva*, no puede depender de un vínculo de identidad, sino necesariamente de un vínculo de carácter analógico.

"El juego de la savia" es el nombre que podríamos dar al siguiente relato etnográfico, que constituirá el punto de partida de nuestra línea de bajo:

"Hace muchos días, el joven recibió un castigo de su padre. Desde entonces, tiene absolutamente prohibido acercarse a la caña de azúcar. El padre también le prohibió las nueces de areca, una de sus debilidades. ¡Hasta le prohibió beber! Aquella noche, el joven durmió mal. Tenía la garganta seca, de lejos le llegaban los cantos y el ruido de las danzas. Se dio cuenta de que se perdía la diversión. A la mañana siguiente, muy temprano, decidió ponerse ropas nuevas y lanzarse al bosque. Al darse cuenta de su partida –porque en estas comunidades, siempre es difícil actuar sin que el otro lo sepa–, algunos camaradas de su edad y otros hombres un poco más viejos decidieron acompañarlo en esta fuga improvisada. ¿Tal vez temen que pueda hacerse daño? (Muchos observadores de esta sociedad nos informan que son frecuentes los suicidios de jóvenes; aparecen en el bosque colgados de un árbol). El grupo sube la montaña persiguiendo al joven, cada vez más alto. Caminata difícil y agotadora.

Se detienen un momento para descansar, al pie de un gran árbol. A uno de los muchachos se le ocurre un pequeño juego recreativo; sin dudas, la juventud de esta sociedad conoce el juego, ya que sus pares rápidamente adivinan sus intenciones y se apuran para secundarlo. Se trata de recoger la savia del árbol y extenderla sobre el vientre del joven en fuga. Es fácil ver que el impulsor del juego tiene una intención conmovedora: hacer que el joven, cuya aflicción lo desconsuela e inquieta, vuelva a sonreír, mediante estas divertidas e insólitas caricias pegajosas. Sin embargo, se sabe que en esta sociedad las personas otorgan una importancia muy grande a las actividades lúdicas, sin importar su índole o implicancia. Por eso, aunque estos juegos nos parezcan simples cosas de niños, como en este caso, tienen una gran carga de seriedad y aplicación. Aquí, esto se traduce en que los jugadores no se ríen cuando cubren de savia el vientre del joven. Al contrario, se muestran muy aplicados y concentrados en su tarea. Incluso, podríamos enunciar la hipótesis de que este estado de seriedad forma parte de las reglas del 'juego de la savia': aquel que no consiga contener la risa será declarado perdedor. Esto podría explicar por qué el joven se comporta de forma tan estoica y evita, también él, mostrar el más mínimo placer a sus pares. Otra regla, complementaria a la prohibición de reírse, podría ser la prohibición de hablar: si bien parece que algunos participantes hacen comentarios, los expresan en forma de murmullos.

Ahora el pequeño grupo se arrodilla alrededor de una planta de raíces numerosas y muy profundas. Aquí también los muchachos tienen una actitud seria y atenta; algunos vuelven a hacer comentarios en voz baja.

Esta segunda etapa ¿forma parte del mismo juego o se trata del comienzo de otro? Parece difícil saberlo y, al carecer de pruebas suficientes, no tomaremos una decisión definitiva al respecto. Sin embargo, pensamos que se trata del mismo juego. Enseguida se inicia una tercera secuencia (¿será el inicio de un tercer juego?). Ahora los jóvenes se juntan al pie de otro árbol y en voz alta pronuncian palabras que resuenan en el bosque. Aparentemente es cuestión de ver quién habla más fuerte. Luego los participantes tienden los brazos hacia la cima del árbol: todo indicaría que en este momento el objetivo es ver quién consigue levantar los brazos más alto. A continuación chasquean los dedos y silban para medirse de nuevo entre ellos. En estas actitudes aparece también todo lo que sabemos sobre la psicología de este pueblo guerrero: a los hombres de esta sociedad nada les gusta más que competir, y pasan mucho tiempo desafiándose y demostrando sus respectivas fuerzas.

De pronto el joven con el vientre cubierto de savia avanza hacia el medio de sus pares; según se ve, ya no puede contenerse, y da un alarido. Un grito desgarrador que se reduce a una sola palabra, terrible, que deja a los asistentes espantados. Luego pronuncia, pero con más calma, unas palabras demasiado solemnes con las cuales parece emocionar a sus pares. En apariencia, acaba de darles a entender, de la forma más elocuente posible, tanto el sufrimiento que habita en él cuanto el hecho de que sus juegos irrisorios ya no lo divierten. Entonces toma el camino de regreso al pueblo; lleva la delantera: sus pares lo siguen en silencio.

Pero un poco más tarde, cerca de la salida del bosque, el grupo decide detener su marcha. Todos se instalan en un claro; una especie de palmera se eleva en el centro. Parece que los pares del joven no terminaron con él. Sin dudas, están heridos porque los juegos y las atenciones que le prodigaron no obtuvieron su gratitud, y ahora quieren venganza. (Aquí vemos otro aspecto plenamente característico de los hombres de esta sociedad y que sorprendió a más de un observador: la enorme versatilidad de sus sentimientos hacia el otro, y también la susceptibilidad particularmente aguda en todo lo relacionado con el honor). Lo que hasta hace un momento no era más que un adorable juego recreativo, ahora degenera en una humillante sesión de burlas. Para empezar, obligan al joven a vestirse con atuendos ridículos; no satisfechos con esto, luego lo cubren de adornos grotescos, al parecer con el único objetivo de que se vea risible ante sus ojos y los de los demás. El pobre joven no puede hacer nada, se deja llevar, sabe que ante la menor resistencia que oponga a la humillación que le infligen, lo maltratarán. Algunos de sus pares, con es-

pecial crueldad, llegan a ofrecerle unos tubérculos apetitosos en los cuales se divirtieron en poner con disimulo hojas amargas. El joven está muy hambriento, hace muchas jornadas que no come, y devora estas ofrendas tramposas, aun a sabiendas de que su contenido es amargo; prefiere que se rían a costa de él a continuar con el estómago vacío. Y claro, otra vez le esparcen savia por el vientre e incluso algunos aprovechan para ponerle fango maloliente. Así, no se considerará que el joven tuvo la última palabra sobre este asunto: recomenzar el 'juego de la savia', pero esta vez en forma de castigo, es una manera de recordar al individuo que el grupo es aquel que manda y dispone.

El calvario llega a su fin cuando aquel que hace unos instantes daba inicio al 'juego de la savia' en el fondo del bosque, ese mismo, pronuncia unas amenazadoras palabras respecto del joven, y luego indica que es hora de que todos regresen al pueblo. Al día siguiente, la vida habrá retomado su curso habitual y todos los participantes de esta sesión de burlas –sobre todo el joven, que desde ese momento se sentirá presa de la vergüenza– harán de cuenta que nada ocurrió y no volverán a hablar del asunto. Sobre todo con las mujeres, que nada pueden saber de lo sucedido, ya que –no lo olvidemos– en este tipo de sociedades la división sexual está marcada al extremo.

Por favor, no nos apresuremos a juzgar desde nuestro punto de vista y nuestra moral de occidentales estas prácticas de otros tiempos, en las cuales los derechos del individuo frente a los de la sociedad están muy mal reconocidos, a tal punto que podríamos llegar a decir que el grupo es todo, y el individuo, nada. Es cierto que en algunos casos estas prácticas nos resultan un poco pueriles y ridículas, y en otros casos, bárbaras y revoltosas; pero también hay que reconocerles su gran eficacia funcional: primero, gracias a la diversión del juego colectivo, y luego –como sus pares veían que en el adolescente aún habitaban sentimientos penosos– mediante la burla y las pruebas más humillantes ¿estas prácticas no permitieron que el joven suicida en fuga se deshiciera de cualquier deseo de reincidencia?"

LOS FUNDAMENTOS GRAMATICALES DEL PROCESO COMPRENSIVO

El relato que acabamos de presentar no da una descripción precisa de aquello sobre lo cual versa. No se basa sobre el juego de lenguaje de los individuos implicados, con las palabras que ellos mismos emplean para

describir lo que hacen. Pero no por eso carece de precisión. En efecto, un relato puede ser preciso sin utilizar el juego de lenguaje de aquellos cuya acción evoca.

23. *No es necesario utilizar el juego de lenguaje de la comunidad estudiada para producir una descripción precisa de las acciones que ocurren. Puede obtenerse un resultado análogo utilizando, en un juego de lenguaje diferente del que se vale el actor, términos cuya gramática se asemeja a su acción. Es lo que hace Wittgenstein, por ejemplo, cuando sugiere volver a describir en el juego de lenguaje de la religión los ritos primitivos que Frazer, por su parte, había interpretado en el juego de lenguaje de la ciencia (lo que lo había llevado a ver "concepciones científicas erróneas").*

Escolio 13. Un enfoque gramatical, no psicológico, de la comprensión
a) El proceso comprensivo en ciencias sociales no tiene el objetivo de acceder a los pensamientos del otro y de compartir sus sentimientos. La proposición 23 nos lo recuerda. Como dice Clifford Geertz, comprender no apunta para nada a "alcanzar una comunión" y no requiere del investigador "capacidades más que normales para el aniquilamiento del ego" (Geertz, 1986: [1983]: 89-90). En cualquiera de los casos, el proceso comprensivo consiste en detectar las reglas que siguen los actores estudiados al actuar, para reconstituir con la menor cantidad posible de errores de Frazer [6] el sentido de sus acciones, y lograr que sus actitudes puedan explicarse mejor y sean más previsibles. Para quien admite que este tipo de tarea responde a un análisis gramatical (es decir, lógico-práctico), las posturas enfáticas no aparecen como una condición suficiente ni como una condición necesaria para llegar al éxito. [La empatía puede provenir, antes bien, de alcanzar la comprensión mediante la identificación de una correspondencia gramatical. Aunque esto no tenga nada de obligatorio]. Por las mismas razones, nada obliga al investigador, aunque le cueste dominar los juegos de lenguaje "de ellos", a tratar de pensar y hablar "como ellos": se puede utilizar un lenguaje de descripción completamente ajeno a los actores de las acciones que oímos describir, sin que esto implique dejar de comprender lo que hacen. Por ejemplo, que Max Weber haya elogiado el método "comprensivo" o "interpretativo" [*verstehenende*], no le impidió forjar conceptos como "racionalidad instrumental" o "sociación", que –convengamos– no eran los utilizados por los individuos cuyas orientaciones prácticas buscaba describir, sin embargo, con esas palabras.
b) Para comprender "a ellos", no debemos tratar de salir del campo de la gramática. En todo caso, conviene buscar una correspondencia gramatical positiva entre "sus" descripciones y algunas de las nuestras, o entre "sus" acciones y algunas de las nuestras [23]. Este proceder se ajusta a la idea según la cual la evidencia es un hecho gramatical [2], es decir, *no subordinado* al lenguaje. En este sentido, se acerca a la posición de Louis Dumont. A partir de la constatación de que "nuestras

> categorías más generales como la moral, la política, la economía se aplican mal a las otras sociedades", Dumont (1983: 13) creía que "para comprender de verdad" es necesario, en vez de tratar de aplicar estas categorías por la fuerza, "buscar en todo el campo lo que *para ellos* corresponde a lo que nosotros conocemos, y lo que *para nosotros* corresponde a lo que ellos conocen".

El relato precedente no permitía comprender las acciones que evocaba, razón por la cual le era muy necesario intercalar permanentemente *hipótesis* explicativas. A continuación presentamos una descripción de las mismas acciones; el lector podrá ponderar cuánto más precisa es que la anterior, ya que le resultará más evidente.

"El joven espera la noche en la que se llevará adelante la ceremonia de iniciación de su novia. Durante algunos días, se le prohíbe comer caña de azúcar, beber y masticar nueces de areca. Su padre le impone estos tabúes. Luego, con las primeras luces del alba tras la noche de las ceremonias femeninas, cuyos cantos y danzas oyó a lo lejos, y un poco antes de que la joven fuese conducida al río para proceder a las abluciones íntimas, el joven se lanza al bosque con ropa nueva y escala la montaña acompañado por algunos coiniciados y algunos responsables de esta ceremonia, pertenecientes al linaje de los bulimmambakia. Suben muy alto y lejos, hasta llegar a los pies de un árbol inmenso, derecho, cuya savia espesa se parece al esperma. Los bulimmambakia pintan el vientre del iniciado con esta savia y pronuncian en secreto una fórmula mágica que reforzará el esperma del hombre y, al mismo tiempo, hará que la vagina de la mujer se vuelva a cerrar para que el esperma arrojado en su interior no se escape ni se pierda, y se embarace más rápido. A continuación se realiza otra magia alrededor de una planta con múltiples raíces, casi imposible de desenraizar, para impedir que la joven se separe de su novio y se desarraigue de los compromisos asumidos. Más tarde, al pie de otro árbol, con los brazos extendidos hacia la cima, los hombres rezan al Sol, chasquean sus dedos para saludarlo y emiten un silbido musical con el que elevan su aliento al cielo, donde se mezcla con el viento. Luego el novio grita el nombre de iniciada que acaba de tomar su futura esposa y proclama: 'X, ahora soy tu hermano mayor. Ya no perteneces a tu padre, sino a mí'. Este ritual es extremadamente secreto. Los jóvenes sólo lo aprenden cuando su novia alcanza la pubertad. Las mujeres lo desconocen. [...] Esta ceremonia culmina no en lo espeso del bosque, sino en el sitio ceremonial de los hombres de su pueblo, en un claro en el límite del bosque, en el centro del cual se eleva un pandano, árbol macho por excelencia. Visten al joven, le colocan adornos, lo hacen ingerir taros en

los cuales escondieron hojas mágicas que lo reconfortarán. Le pintan el vientre con arcilla y con savia para que sea fecundo, para que la savia de los árboles le dé esperma, hijos, y se le recuerda, entre otras cosas, que, bajo pena de muerte, no puede dejar a su mujer por la mujer de otro. Al día siguiente la vida retoma su curso y así continuará durante algunos meses o incluso algunos años" (Godelier, 1982: 68-69).

Una primera diferencia entre el relato de Maurice Godelier y el precedente reside en que, con el segundo, tenemos acceso al significado de las palabras pronunciadas por los individuos. Su lenguaje, que no nos llega en la primera versión, ahora está *traducido* a una lengua que manejamos. La consecuencia inmediata de esto es que crece nuestra capacidad para detectar las intenciones de los actores y también, por consiguiente, para otorgar a sus prácticas un sentido positivo. De esta manera, ahora comprendemos mejor que las acciones que realizan (por ejemplo, pronunciar en secreto algunas frases) son *para* reforzar el esperma del hombre o impedir que la mujer se aleje del hombre, o bien que alzan sus brazos hacia la copa de un árbol *para* rezar al Sol. La segunda diferencia tiene que ver con la presencia de palabras como "novia", "novio", "la joven", "futura esposa", "compromisos asumidos", por un lado, y "ceremonia", "ceremonial", "fórmulas mágicas", "ritual", por otro lado. La característica de estos términos es que están en uso en nuestras propias formas de vida y nos permiten describir algunas de nuestras prácticas. Por eso, dada la familiaridad que tienen con nosotros, estas palabras son las que mejor pueden ayudarnos a comprender lo que sucede en la situación observada: se trata de una ceremonia de compromiso. En definitiva, estas palabras nos permiten reconocer una *correspondencia gramatical* entre "sus" prácticas y las nuestras, muy diferentes unas de otras. Eso equivale a decir que también nos dan la posibilidad de encontrar en sus prácticas algo de las nuestras.

24. Nunca será demasiado difícil hacer que sus comportamientos resulten "exóticos" e "inconmensurables" al lado de los nuestros: alcanza con no utilizar, en la descripción de sus acciones, aquellos conceptos nuestros cuya gramática corresponde a lo que ellos hacen.

El relato de Maurice Godelier nos permitió entender que la *tchangitnia* (es el nombre que los baruyas otorgan a esta ceremonia), al contrario de lo que indicaba el primer relato, no es un juego (el "juego de la savia"), ni una sesión de burlas o una prueba humillante. Dichas descripciones son errores de Frazer [6], es decir, faltas gramaticales que cometió el des-

criptor. Este interpreta lo que observa según un juego de lenguaje que no se corresponde con la gramática de lo observado. Esta falta de correspondencia provoca que el lector encuentre menor evidencia en el relato que lee. De hecho, en un relato como este hay muchas cosas que aún le parecerán un poco extrañas, sorprendentes, curiosas, y también levemente contradictorias. Esto hará que *de inmediato* considere que lo descripto proviene de una realidad "exótica" y "muy diferente" a la nuestra. Ahora bien, si admitimos que la evidencia es nuestro único criterio para juzgar la adecuación de una descripción [7], deberemos concluir que un relato de este tipo, en vista de las muy numerosas oscuridades que nos provoca, no ofrece una descripción precisa de la realidad. Aclaremos que esto no significa sólo, ni incluso esencialmente, que esta descripción no es precisa *para los actores* (imaginemos a un baruya que maneje la lengua francesa –o castellana– y que sepa leer: sin dudas, el relato del que hablamos podrá parecerle totalmente absurdo o cómico; incluso tal vez tenga dificultades enormes para adivinar la relación que hay entre este relato y lo que en su comunidad llaman la *tchangitnia* de un joven). Esto significa también, y antes que nada, que esta descripción no es precisa *en líneas generales*, es decir, para cada uno de nosotros y para cualquiera. En efecto, el perspectivismo no tiene los medios para salvar un relato como este, ya que no puede hacer nada contra este hecho tenaz: *en virtud de la gramática*, no todas las descripciones de una acción son precisas por igual [escolio 4].

Escolio 14. Naturalismo y hermenéutica: dos formas para conseguir comprender

a) Ni desde el punto de vista de la teoría del sentido práctico de Pierre Bourdieu [escolio 12] ni desde el punto de vista de la etnometodología (Ogien, 2007: 273-288), las nociones de regla y de gramática resultan pertinentes para dar cuenta del fenómeno de la comprensión. De hecho, ambas corrientes sociológicas coinciden en considerar la comprensión como un juicio eminentemente práctico, al que ninguna regla restringe. En eso hay que darles la razón. Sin embargo, si abordaran *el error* de comprensión, deberían admitir que siempre se puede recordar una regla: la que el actor *debería haber* seguido o a la cual debería haber recurrido para poder comprender. Esto es, aunque la comprensión se alcance en la inmediatez de la práctica, al mismo tiempo estará siempre relacionada con reglas, según el principio de continuidad de la acción y la regla [escolio 10].

b) Este continuismo entre acción y regla conduce a identificar dos grandes métodos para lograr comprender las actitudes de individuos cuya forma de vida no compartimos. El primero es propio de la profesión de etnólogo: consiste en hacer un esfuerzo para habitar la forma de vida de quienes estudiamos. Aprovechando su incentivo, bromas y reproches, el investigador aprende gradualmente el dominio práctico de los diferentes conjuntos de reglas a las que sus anfitriones recurren para juzgar y actuar. Entonces, su comprensión se traduce en la adqui-

sición de una competencia para evitar cometer acciones equivocadas a los ojos de sus anfitriones, competencia que hace que las reglas "de ellos" sean descriptibles y enunciables en los juegos de lenguaje propios del investigador. El segundo método es propio de la profesión del historiador: consiste en hacer un esfuerzo para describir la forma de vida de aquellos a quienes estudiamos. Al estudiar y confrontar entre sí las huellas materiales dejadas, el investigador aprende a captar el sentido positivo de las diferentes actitudes que adoptaban para juzgar y actuar. Entonces, su comprensión se traduce en la adquisición de una competencia que evita incurrir en descripciones erróneas (según los otros historiadores competentes) de lo que "ellos" hacían; competencia que, teóricamente, podría permitirle seguir las reglas "de ellos" si pudiese habitar las formas de vida de estos últimos. Sin embargo, veremos que, más allá del método utilizado, el fundamento de la comprensión permanece inalterado: radica en la posibilidad que tiene el investigador de identificar cuáles de las prácticas que le resultan familiares se acercan, *en la acción o en la descripción*, a una o varias de las prácticas de ellos, y cuáles mantienen con ellas la correspondencia gramatical más fuerte [23; 24].

c) A los teóricos de la comprensión de inspiración naturalista, como Quine o Davidson, les encanta tomar como referencia el método de comprensión "etnológico". Sin embargo, a diferencia de lo que sugieren, no es evidente que la situación de traducción más "radical" sea la del etnólogo que intenta comprender lo que quieren decir exactamente las personas de la comunidad que estudia cuando, al ver pasar por delante de ellos un conejo en un prado exclaman *Gavagai* (Quine, 1977 [1960]: 57-126). En efecto, en cuanto el etnólogo permanezca mucho tiempo en la comunidad estudiada, podrá *de modo completamente empírico* sentir que no comete error alguno ante sus miembros si dice *Gavagai* para designar lo que *Gavagai* designa para ellos. De manera que, finalmente, en la situación que imagina Quine, quizás el momento "radical" sea, en todo caso, aquel en que el etnólogo, tras comprender prácticamente el conjunto de reglas "de ellos", debe lograr *describirlas* en un juego de lenguaje ajeno. Deberá entonces saber cómo expresar en su propia lengua la palabra *gavagai*. Aquí la dificultad no será comprender al otro, sino volverse comprensible para los suyos.

d) Por su parte, a los teóricos de la comprensión de inspiración hermenéutica, como Gadamer o Ricœur, les encanta tomar como referencia el método de "comprensión histórica". Sin embargo, no es cierto que la interpretación de las marcas escritas que legó el pasado constituya la situación paradigmática de la comprensión. Sobre todo si se tiene en cuenta, por ejemplo, cómo un niño o un adulto en el proceso de socialización profesional adquieren el dominio de las reglas gramaticales: en estos casos, la comprensión de la regla, lejos de pasar por una interpretación propiamente dicha, la mayoría de las veces se alcanza en la inmediatez de la actividad práctica: este es el argumento que Jacques Bouveresse (1991b) opone al enfoque de Gadamer. En cambio, podemos sostener que la interpretación de textos antiguos constituye, mucho más aún que la situación etnológica que prioriza Quine, una ocasión de "traducción radical" y, sin dudas, el caso más extremo para probar nuestras facultades de comprensión: en efecto, como aquí el investigador no puede participar de las formas de vida de aquellos cuya palabra escrita estudia, sólo tiene acceso a la comprensión práctica de su propia práctica y debe

contentarse con una comprensión teórica de la práctica de aquellos a quienes estudia.

25. *"Sus" acciones y "nuestros" conceptos ¿podrían responder a una misma gramática? En cualquiera de los casos, diremos que pueden mantener una correspondencia gramatical positiva. Un ejemplo de esto es la regla del donativo y el contradonativo. Mauss la identifica no sólo en las sociedades arcaicas de Polinesia, Melanesia y del noroeste de los Estados Unidos, sino también entre los pigmeos, en Grecia, en el derecho romano antiguo, en India, en China, entre los celtas, los germanos, los escandinavos. Incluso la identifica en "nuestras propias sociedades" en las cuales –explica– "una parte importante de nuestra moral y de nuestra propia vida siempre se detiene en esta misma atmósfera en que se mezclan el donativo, la obligación y la libertad" (Mauss, 1985 [1950]: 258).*

Tan pronto como explicamos que las acciones descriptas anteriormente forman parte de una "ceremonia de compromiso", ¿no se aclaran de repente *por completo*? La designación "ceremonia de compromiso" ¿no nos otorga una sensación de evidencia *mayor* respecto de estas acciones? Sin embargo, es un término que sólo pertenece a "nuestros" propios juegos de lenguaje, de ningún modo proviene de "sus" juegos de lenguaje. Una palabra simple, de uso corriente, que en nuestra sociedad remite a prácticas que nos resultan familiares. En estas circunstancias, todo su poder de esclarecimiento se debe a un solo hecho: su gramática se corresponde con la de la palabra *tchangitnia*.

26. *Sin dudas, sería absurdo decir que los juegos de lenguaje "de ellos" son idénticos a los nuestros, ya que nuestros conceptos no describen ni "sus" formas de vida, ni "sus" usos del lenguaje. Ahora bien, si nuestra intención es darle un sentido positivo a algunas de sus formas de hacer (por ejemplo, a sus formas tan extrañas de comprometerse), los juegos de lenguaje empleados en situaciones análogas pueden servirnos de guía. Entre todos los que poseemos, ellos son los familiares más cercanos a estas actitudes extrañas que intentamos comprender.*

Podemos notar cuántas nociones científicas, como "ritual de iniciación" o "ritual de iniciación masculina", aplicadas a la *tchangitnia*, ya tienden

a oscurecer un poco más el contenido. De hecho, la *tchangutnia* no es un ritual *para* iniciar a los jóvenes. Es una ceremonia para comprometerlos con las jóvenes. Es cierto que volver a describir las ceremonias de compromiso –tanto las suyas cuanto las nuestras– como si fueran "rituales de iniciación masculina" (y femenina) indudablemente dista de ser ilegítimo. En efecto, una nueva descripción de este tipo a su vez puede provocar en nosotros una sensación de evidencia. Sin embargo, "ritual de iniciación masculina" es una categoría analítica que, para aplicarse de esta manera, necesita que el etnólogo siempre disponga, ante todo, de una comprensión más literal y directa de la situación, aquella que justamente permiten las palabras simples que en nuestras propias formas de vida remiten a prácticas que nos son familiares, por ejemplo, una ceremonia de compromiso.

Escolio 15. En defensa de la "descripción tenue"

a) Según Clifford Geertz, "la verdad de la doctrina del relativismo cultural (o histórico –es la misma cosa–) es que nunca podemos percibir eficazmente la imaginación de otro pueblo o de otro período como si fuese la nuestra. Por el contrario, el error de esta consiste en que nunca podremos percibir cosa alguna genuinamente" (Geertz, 1986 [1983]: 58). El proceso gramatical que aquí se defiende suscribe este punto de vista al reconocer la posibilidad que tenemos de encontrar, entre sus acciones y algunas de las nuestras, correspondencias gramaticales positivas [23], sin que esto implique abolir la diferencia entre sus formas de vida y las nuestras. Sin embargo, esta suscripción no implica adherir al enfoque "interpretativo" preconizado por Geertz y adoptado por muchas corrientes contemporáneas de las ciencias sociales, como "la historia de la vida cotidiana" (Medick, 1990). En particular, no nos obliga a reconocer que –como sostiene Geertz– el trabajo del investigador consistiría, por un lado, en descifrar estos textos superpuestos más o menos enigmáticos que constituyen los comportamientos humanos, y por el otro, en crear nuevos textos que serán "ficciones" que tomen a los primeros como objetos, y que a su vez deberán convertirse en el pretexto de futuras interpretaciones (Geertz, 1973, 1996 [1988]). Este enfoque "hermenéutico" se opone a nuestra concepción de la verdad [escolio 4] en la medida en que sugiere que a partir de una acción –o de un texto, pues ambos son similares– existirían tantas interpretaciones posibles como intérpretes, ya que cada cual debe crear su propia interpretación.

b) Sabemos que Geertz (1973: 3-30) defiende la idea de que la antropología sólo se puede practicar con la ayuda de "descripciones densas". Por el contrario, nosotros sostenemos que las descripciones en ciencias sociales, para ser íntegramente comprensivas, deben comenzar por ser superficiales, tenues y literales. Este punto de vista se acerca más al de Gilbert Ryle, inventor del concepto de *thick description*, que al de Geertz. Como explica Vincent Descombes: "En el pensamiento de Ryle, la descripción densa implica la descripción tenue: no podría haber pisos superiores sin planta baja, ni sándwich de jamón sin pan (el propio Ryle utiliza esta imagen), verbos adverbiales [en posición subor-

dinada] sin verbos principales" (Descombes, 1998: 45). De la misma forma, lo que afirmamos en la línea de bajo luego de la proposición 26 es que un etnólogo sólo logra describir la *tchangitnia* como un ritual de iniciación masculina si hizo el esfuerzo previo de comprender que se trataba de una ceremonia de compromiso y no, por ejemplo, de un juego recreativo. Por igual motivo, Max Weber no habría podido describir cierta acción de un emprendedor capitalista como orientada por la racionalidad instrumental, de no haber contado, desde el principio, con una descripción tenue y literal de la acción a la que aplicaba este concepto, por ejemplo, reconociendo la acción de despedir personal y no, para ser precisos, de castigar al personal.

c) En resumen, sostenemos que el nexo entre, por una parte, una descripción tenue en términos de ceremonia de compromiso o de despido de personal y, por otra, una descripción densa en términos de ritual de iniciación masculina o de acción orientada por la racionalidad instrumental, siempre es de esa índole de lo que Ryle llama una "relación interna". Para citar una vez más a Descombes, la relación interna en el sentido de Ryle explicita que "hay lecciones que no se pueden aprender sin haber pasado por las clases anteriores. Un niño no puede aprender lo que es el robo si antes no aprendió lo que es la propiedad. Un maestro no puede corregir errores de cálculo si primero no enseñó a calcular" (Descombes, 1998: 42). Del mismo modo, describir la *tchangitnia* como un ritual de iniciación requiere haber comprendido que es una ceremonia de compromiso, y no al revés. Sin embargo, el abordaje de Ryle plantea un problema: la descripción densa tiende a ser concebida como el apilamiento de capas de intencionalidad y de significación cultural sobre un trozo de descripción fisicalista, compuesto por la localización de movimientos corporales "brutos". Ahora bien, es evidente que no existiría ningún tipo de "relación interna" entre una descripción tenue *así concebida* y una descripción densa como "ritual de iniciación masculina" (por ejemplo). Sin dudas, Geertz acierta al señalar que la descripción tenue, *si se la entiende como una descripción de tipo behaviorista*, no le sirve al investigador para comprender la acción y describirla de manera integral. Sin embargo, parece posible interpretar la expresión "descripción tenue" en un sentido no fisicalista: podemos ver en ella una descripción bastante similar a lo que Erving Goffman (1991 [1974]: 30-92) llama un "marco primario". A partir de ese marco, el investigador puede realizar descripciones secundarias (densas) que son también "modos" de este marco primario. Por eso, desde el punto de vista técnico, surge la importancia de distinguir con la mayor claridad posible las descripciones primarias [*thin descriptions*] de las interpretaciones secundarias [*thick descriptions*] que posibilitan (en este sentido, Sperber, 1982: 13-48).

27. *Hay que reconocer que utilizamos las palabras "amistad" o "ritual" en muchos sentidos más o menos emparentados. Como sugiere Wittgenstein (1980 [1976]: § 306) para las palabras "pueblo", "rey" o "religión", entre las cosas distintas que llamamos con el mismo nombre, en general sólo existen "semejanzas familiares". Asimismo, lo único que aparece detrás de un concepto común es este parentesco mayor o menor de los distintos*

casos. Pero, al mismo tiempo, ¿no es significativo que tengamos UN concepto común para evocar estas cosas desde perspectivas tan diferentes?

Decir que la *tchangitnia* es una "ceremonia" o incluso, más específicamente, una "ceremonia de compromiso", no significa que exista en alguna parte de un Cielo de las Ideas el prototipo universal de la Ceremonia o de la Ceremonia de Compromiso del cual tendríamos, con la *tchangitnia*, un nuevo avatar terrestre. Parece más certero decir que la *tchangitnia* también tiene una fuerte semejanza familiar con lo que, en nuestros juegos de lenguaje, llamamos una "ceremonia", y aún más exactamente, una "ceremonia de compromiso", es decir, con las prácticas a las cuales remiten estos términos dentro de nuestras formas de vida.

28. *No hay que buscar interpretar "sus" maneras de hacer amistades por medio de juegos de lenguaje que nos sirven para algo diferente a quererse o convertirse en amigos. ¿Por qué sus formas de amarse, más que las nuestras, merecerían concebirse como si tuviesen una relación privilegiada con el interés o el cálculo?*

La semejanza familiar más fuerte que preserva la *tchangitnia* es con nuestras ceremonias de compromiso. En este caso, ¿por qué insistir a toda costa en ver un "juego" o una "sesión de burlas"? ¿Por qué acercarla a este otro conjunto de prácticas, el juego, las burlas de iniciación, que también nos resultan familiares, pero cuya gramática no se corresponde con lo que se trata aquí? Al efectuar estos acercamientos, rápidamente nos vemos obligados a producir enunciados como "sus ceremonias de compromiso siempre tienen un aspecto lúdico", o incluso: "Bajo la apariencia de una simple ceremonia de compromiso se ejerce *de hecho*, hacia el individuo, toda la violencia de la que es capaz el grupo en esta sociedad". Enunciados como estos nos pueden parecer esclarecedores. Sin embargo, de a poco nos van alejando de la comprensión del fenómeno estudiado.

29. *Si bien su magia es diferente a la nuestra, no por eso nos resulta incomprensible. Sólo se vuelve incomprensible al compararla con nuestra ciencia. [Lévi-Strauss compara al chamán con el psicoanalista, no con el físico nuclear.]*

Escolio 16. Importancia del prejuicio para la comprensión del Otro
a) La proposición 28 muestra que la inserción del investigador de ciencias sociales en determinada forma de vida, lejos de constituir un obstáculo para su facultad de comprender las acciones de los individuos que evolucionan en formas de vida muy lejanas, es, al contrario, lo que posibilita esta comprensión. En efecto, sólo respaldándose en su propia experiencia y en el saber compartido en su propia comunidad, este investigador puede esperar reconocer una correspondencia gramatical con los juegos de lenguaje y las actitudes del otro. Siguiendo esta línea, Gadamer insistió en reinstaurar el prejuicio y la pertenencia a un grupo como condiciones necesarias para la comprensión. Así, en lucha contra las ilusiones objetivistas que impiden a las ciencias sociales interpretar correctamente su labor, recordó que nunca se puede eliminar de la comprensión a la persona que comprende. Sin embargo, esto no significaba renunciar a cualquier tipo de método: al contrario –insiste Gadamer–, el investigador debe saber distinguir entre sus "prejuicios verdaderos", definidos como "los que aseguran la comprensión", y los "prejuicios falsos", aquellos que "llevan a una comprensión errónea" (Gadamer, 1996 [1960]: 320). Esta distinción se refiere específicamente a lo que aquí llamamos correspondencias gramaticales "positivas" [23] o "negativas" [24; 29].
b) Las proposiciones 24 y 29, que evocan casos de correspondencias gramaticales "negativas", podrían ilustrarse con la anécdota que se hizo famosa y que mencionaba Radcliffe-Brown en *Estructura y función en la sociedad primitiva*: "Un habitante de Queensland se encuentra con un chino que estaba dejando un cuenco con arroz sobre la tumba de su hermano. El australiano, en broma, le pregunta si creía que su hermano vendría a comerlo. El chino le contesta: 'No, nosotros ofrecemos arroz a las personas para expresar nuestra amistad y afecto. Pero, en base a su pregunta, supongo que en este país ustedes ponen flores sobre la tumba de un muerto porque creen que le gustará mirarlas y sentir su perfume'" (Radcliffe-Brown, 1968 [1952]: 231). Véanse también los comentarios de esta anécdota (Veyne, 1988, y Lenclud, 1990). Y la anécdota responde a esta advertencia de Durkheim: "¡Aquel que no le aporte al estudio de la religión algún tipo de sentimiento religioso, no puede hablar al respecto! Sería como un ciego hablando de colores" (Durkheim, 1970: 309). O incluso como dice Gadamer (1996 [1960]: 321): "La comprensión comienza cuando algo nos habla".

¿EN QUÉ SENTIDO PUEDE HABLARSE DE "REGLAS UNIVERSALES"?

Cuando una joven baruya tiene los primeros períodos menstruales, los hombres van al bosque a cazar y le ofrecen una cantidad importante de la caza. Ella consume una parte y distribuye el resto entre aquellas mujeres que son familiares o amigas suyas (Godelier, 1982: 38-39). ¿Podemos decir que la lógica de estos donativos nos es *totalmente* ajena?

30. ¿Algunas reglas no constituyen lo que, con derecho, podemos llamar "universales antropológicos"? Por ejemplo, la regla del donativo y el contradonativo que analiza Mauss.

En el caso del sacrificio familiar y comunitario de un cerdo, los maridos o los hermanos controlan la distribución de las partes. Pese a todo, las mujeres les dicen a quiénes ellas quieren darles carne y, por lo general, el marido no se opone al deseo de la mujer, porque significaría no sólo exponerse a disputas violentas, sino también alejar a aquellos o aquellas a quienes ella quería hacer un regalo y que finalmente lo sabrán (Godelier, 1982: 39-40). ¿Por qué entendemos tan bien *las implicancias* de estos donativos de alimento?

31. ¿Existe una sociedad humana en cuyo seno no haya conocimiento alguno de la regla del donativo y el contradonativo? Y si existiera esta sociedad y entráramos en contacto con ella, ¿acaso no dudaríamos de estar ante lo que podemos llamar "una sociedad humana"?

La lógica baruya que Maurice Godelier describe con tanta claridad en el siguiente extracto ¿nos resulta completamente desconocida? "Si alcanzaba con un contradonativo equivalente para anular una deuda, y si ese era el objetivo que se buscaba al practicar el intercambio de hermanas, entonces, una vez que dos hombres hubiesen intercambiado a sus hermanas, y bajo la condición de que ambas fuesen fecundas, trabajadoras y fieles, ambos habrían quedado prácticamente libres de cualquier obligación respecto del otro. Pero sucede lo contrario. En lugar de interrumpirse o de disminuir lentamente hasta desaparecer del todo, los intercambios recíprocos de servicios y regalos entre los dos cuñados se multiplican, lo que demuestra que sus obligaciones recíprocas no se borran ni anulan con el intercambio de sus hermanas; y que la mayoría de las veces un hombre confía mucho más en su cuñado que en su propio hermano" (Godelier, 1982: 51).

32. De algunas reglas puede decirse que son metarreglas (o reglas universales), pero indudablemente hay que aclarar: "hasta que se pruebe lo contrario". Olvidarse de esta precisión es volver a una forma de esencialismo.

Sigamos con Maurice Godelier: "Un observador europeo habituado a la lógica de los intercambios comerciales y monetarios tiende a interpretar

espontáneamente el contradonativo de una mujer como una forma de borrar la deuda contraída al recibir el donativo inicial. A nosotros nos parece que se trata de un desconocimiento de la lógica social del donativo. De hecho, una deuda creada por un donativo nunca puede anularse. Puede y debe contrabalancearse mediante un donativo que cree una deuda equivalente con aquellos con quienes nos endeudamos. Por tanto, la lógica social del donativo/contradonativo no consiste en borrar las deudas sino en balancearlas, equilibrarlas" (Godelier, 1982: 51). Nuestro comentario: si, como "observadores europeos" que somos, acercamos "sus" prácticas del donativo y el contradonativo a nuestras prácticas ligadas a las formas de vida comerciales en las que evolucionamos y a los juegos de lenguaje presentes en ellas, cometeremos un error de Frazer [6], esto es, retomando la fórmula utilizada por Godelier, "confundiremos" profundamente "la lógica social del donativo". En efecto, lo que hacen al intercambiar a sus hermanas no tiene nada que ver con lo que nosotros hacemos cuando ingresamos la clave de nuestra tarjeta en la caja de un supermercado. No es *con eso* que debemos realizar la comparación. Es antes bien, por ejemplo, con el hecho de que nos parezca normal ayudar a un amigo a mudarse, aquel que muchas veces nos hizo el favor de regar nuestras plantas y pagar nuestros impuestos cuando nos íbamos de vacaciones. Si es *con eso* que comparamos lo que "ellos" hacen, no sólo tendremos más oportunidades de entender sus acciones [24; 26], sino que podremos darnos cuenta de que nosotros también, en el seno de nuestras formas de vida, aunque dominadas por "la lógica de los intercambios comerciales y monetarios", a menudo honramos *a nuestra manera* la regla del donativo y el contradonativo.

> *33. "El principio según el cual [los usos de los primitivos] se ordenan, es un principio tanto más general de lo que explica Frazer, y también se encuentra en nuestro espíritu, de forma que nosotros mismos podríamos imaginar todas las posibilidades" (Wittgenstein, 1982: 17). Cabría decir: el sitio para lo que ellos hacen ya está dispuesto en un espacio de posibilidades que encontramos en nosotros.*

Cuanto mejor identificamos las correspondencias gramaticales que hay que establecer entre sus prácticas y las nuestras, más crece nuestra sensación de evidencia respecto de lo que hacen. Los entendemos mejor. Llegado el caso, podemos anticipar o adivinar lo que *para ellos* será el hecho de cometer una falta gramatical con respecto a sus maneras de hacer,

completamente diferentes a las nuestras. No hay magia ni adivinación en esta capacidad para "nosotros mismos imaginar todas las posibilidades" de sus prácticas: supongamos que uno de "nosotros" no acepta prestar su auto en desuso a uno de los viejos amigos que tantas veces lo ayudó, y que lo necesita esa mañana para ir a una entrevista de trabajo; el error gramatical que cometerá ¿no mantendrá cierta semejanza familiar (bien lejana, claro, aunque real) con la que cometería, por su parte, un baruya, relacionado hace años con el cuñado por el intercambio recíproco de sus hermanas y de todo tipo de servicios y regalos, al negarse a ayudarlo a cortar troncos para construir la empalizada que protegerá su jardín de la incursión de cerdos salvajes? En ambos casos, ¿no tendrían *algo que ver* los sentimientos provocados en el otro? No decimos que las consecuencias prácticas serían las mismas. Tampoco decimos que los motivos del rechazo serían los mismos.

34. Como sugiere el estudio de Mauss sobre el donativo, las metarreglas nunca se leen sólo mediante especificaciones históricas. Como, en efecto, no flotan en ninguna bóveda celeste, en ningún cielo de Ideas, su única existencia es práctica y, por lo tanto, su única manifestación es histórica. Se relacionan con la humanidad por su carácter de universal antropológico. Pero precisamente porque la humanidad es una realidad histórica, las metarreglas se manifiestan de modo muy diferente según las sociedades. En las distintas formas de vida, actitudes como comprometerse en la acción, abstenerse de actuar o tomar distancia dan lugar a modalidades expresivas, dispositivos, motivos de acción muy diversos. Por eso debe trazarse una distinción entre las metarreglas y las reglas derivadas que las especifican y que las expresan en cada forma de vida humana específica.

Prestar el automóvil de uno a un viejo amigo responde a formas de vida y juegos de lenguaje que difieren por completo de los que se asocian con el hecho de ayudar al cuñado baruya a construir la empalizada del nuevo jardín. Sólo la *metarregla* [32] del donativo y el contradonativo permite trazar una correspondencia gramatical entre estas dos acciones. En cada sociedad, esta metarregla está especificada de forma diferente, según reglas derivadas que caracterizan con claridad a esta sociedad y la diferencian de otra. Por ejemplo, entregar una mujer directamente al linaje o al segmento de linaje del que ya se tomó una (regla del matrimonio conocido como *ginamaré*) forma parte de las distintas reglas

derivadas que especifican la metarregla del donativo y el contradonativo en la forma de vida de los baruyas. Otra regla es dar su hija al hijo del hombre cuya hermana se había tomado en la generación anterior (regla del matrimonio conocido como *kuremandjinaveu*). Estas reglas derivadas no son aplicables en nuestras sociedades, donde la metarregla del donativo y el contradonativo está especificada por otro conjunto de reglas derivadas; por ejemplo, la que consiste en pagar una ronda de café luego de que un amigo ya pagó la suya, o la de enviar una tarjeta con augurios para Año Nuevo a quienes, en nuestro entorno, tuvieron la amabilidad de enviarnos una.

Escolio 17. Una perspectiva aristotélica
a) Podríamos vernos tentados de decir sobre la regla derivada [34] que, en el modelo de análisis propuesto, representa el punto de vista de la Historia. Por su parte, de la metarregla [32] podría decirse que representa los intereses de la Naturaleza. Pero de este modo estaríamos confundiendo el significado de los dos conceptos. En efecto, no están vinculados entre sí de la misma forma que dos boxeadores sobre un *ring*, o un jinete con su montura. Tampoco es preciso decir que se relacionan como las dos caras de una moneda. En cualquiera de los casos, si se busca una metáfora, la relación que los une es del orden de aquello que existe entre el enojo y un rostro que expresa enojo.
b) Marcel Mauss escribe, a propósito de la regla del donativo y el contradonativo: "Esta moral es eterna; es común a las sociedades más evolucionadas, las del futuro próximo, y a las sociedades menos elevadas que podamos imaginar. Tocamos la piedra fundamental. Incluso ya no hablamos en términos de derecho, hablamos de hombres y de grupos de hombres, porque son ellos, la sociedad, los sentimientos en el espíritu, en carne y hueso, los que actúan en todos los tiempos y actuaron en todas partes" (Mauss, 1985 [1950]: 264). Tal como la entendemos, la noción de metarregla presenta de manera muy exacta estos dos caracteres: es eterna en el sentido de que cualquier sociedad humana la aplica, hasta que se pruebe lo contrario; es concreta, en el sentido de que se manifiesta mediante acciones, incluso antes de expresarse en prescripciones jurídicas. Esta perspectiva podría calificarse de aristotélica: aunque afirma la existencia de universales, sostiene también que estos se "concretizan" necesariamente en particulares.

35. Las reglas derivadas forman parte de una civilización, del espíritu de una sociedad o de un grupo social, de su lenguaje propio, de los ritos que la distinguen de las otras sociedades. Se relacionan con la forma que tienen los miembros de una comunidad humana de manifestar a otro su amistad, reprimir una acción o formular juicios morales.

¿No es mediante reglas como la del matrimonio *ginamaré* o la del matrimonio *kuremandjinaveu* que podemos abarcar mejor el estilo de vida de

los baruyas, su modo *muy propio* de producir alianzas? El examen de sus muchas otras reglas derivadas de la metarregla del donativo y el contradonativo, como también las reglas que ellos siguen para reprimir una acción o formular juicios morales, poco a poco nos permite obtener un panorama general de su civilización.

36. Si bien a continuación se tratarán gramáticas del compromiso, del realismo o del distanciamiento en relación con formas de vida humanas de lo más diferentes, esto no significará que las reglas derivadas asociadas al hecho de establecer una amistad, reprimir una acción o emitir un juicio moral sean las mismas en estas sociedades o formas de vida. Tan sólo expresan las mismas metarreglas, y por esto existen entre ellas algunas semejanzas familiares; del mismo modo que Marcel Mauss, a propósito del donativo y el contradonativo, pudo acercar las reglas derivadas vigentes en Polinesia, la Grecia antigua y la Francia de comienzos del siglo XX, pese a que eran sociedades diferentes.

Escolio 18. ¿Una concepción estructuralista?
a) El estructuralismo puede llegar a ser un origen intelectual de la distinción entre metarregla y regla derivada. Por su parte, es lo que podrían sugerir las proposiciones 30 y 32, que retoman la expresión "universales antropológicos", muy cercana a la de "invariantes antropológicas". Sin embargo, estamos lejos de que el modelo que defendemos pueda ser llamado estructuralista. No lo es, por un lado, porque creemos que la noción de gramática propuesta [1] alcanza para respetar el principio de solidaridad [12] sin necesidad de agregar la idea cosificada de "estructura"; por otro lado, porque no nos acercamos a nada "por debajo" de la práctica de los actores que *pueda determinar* esta práctica. Aunque no tengamos inconvenientes en reconocer que en sus juicios y acciones siempre hay algo que escapa a la conciencia, no concluimos que ese algo sería la causa de su juicio o acción (véase, en capítulo 6, el escolio 60).
b) Así, cuando en la línea de bajo posterior a la proposición 34 que escribimos "sólo la metarregla del donativo y el contradonativo permite trazar una correspondencia gramatical entre estas dos acciones" (prestar el auto de uno a un amigo y ayudar al cuñado baruya a construir una empalizada), no queremos decir que esta metarregla es la "estructura profunda" común a la humanidad de la cual deriva la "estructura superficial" de estas dos acciones, según reglas de transformación pendientes de identificación. Lo que queremos decir es lo siguiente: la metarregla del donativo y el contradonativo es *el nombre que le damos* a la correspondencia gramatical observada entre estas dos acciones. Por lo tanto, el verdadero origen de nuestra distinción entre metarregla y regla derivada no es el estructuralismo, sino la noción de "semejanza familiar", tal como la desarrolla Wittgenstein (en especial, 1986 [1953]: § 67 y ss.).

DERECHO NATURAL E HISTORIA

En 1960, con la "pacificación" de esta región de las Tierras Altas Orientales y la sumisión forzada de las tribus que vivían allí a la política de la administración colonial australiana, se produjeron "transformaciones irreversibles" en la sociedad baruya (Godelier, 1982: 297-298).

37. ¿Qué responder a una pregunta espinosa como: las gramáticas son construcciones históricas? Luego de trazar la distinción entre metarreglas y reglas derivadas, primero debemos responder que bajo ningún concepto las gramáticas son construcciones. No es el tipo de cosas que puede construirse o decidirse, sino antes bien, el tipo de cosas que permite construir y decidir.

Como todas las tribus de la región, los baruyas quedaron muy impresionados por la represión que sufrieron sus vecinos y amigos yunduye, y que dio por resultado tres muertos de bala, uno de los cuales fue una mujer asesinada por un sargento en un jardín (1982: 299). Como la administración prometió que los hombres de las otras tribus que se empecinaran en luchar entre ellos padecerían las mismas consecuencias, el uso de armas y la diplomacia intertribal que lo acompañaba se convirtieron en modos de resolución de conflictos mucho más arriesgados. "Para hacer la paz queda sólo una vía: los intercambios de mujeres y de bienes. Las alianzas matrimoniales entre las tribus, que en algunos casos garantizaban el fin de una guerra, en este nuevo contexto político adquieren mayor importancia y frecuencia. Por esto, las mujeres que aceptan ir a vivir a la casa de un extranjero, que ayer todavía era enemigo, cumplen un rol más importante que antes" (1982: 301). Así, podemos ver que la gramática del donativo y el contradonativo, en la que se basan las reglas derivadas que emplean los baruyas para intercambiar mujeres y bienes con sus vecinos, no se parece en nada a una construcción: en todo caso, es lo que utilizan los baruyas para *construir* entre ellos un nuevo tipo de relaciones y de sociedad, y de este modo hacer evolucionar sus reglas derivadas.

38. Cuando los individuos modifican colectivamente las reglas derivadas que utilizan (este es el principio mismo de la Historia), emplean reglas derivadas que ya existían pero también, mediante ellas, las metarreglas que permiten desplazar estas reglas ya existentes oponiéndoles exigencias que, según los

reformadores, ya no conseguían manifestar. Así, este conjunto de reglas derivadas se altera, se reconstruye o se "desmotiva" (con los rituales, dispositivos e instituciones que lo acompañan) de acuerdo a una exigencia suplementaria de distanciamiento, realismo o compromiso. Por ende, las metarreglas constantemente ofrecen a los individuos motivos para defender o cambiar en forma legítima algunas de las reglas derivadas vigentes.

Los baruyas no tardaron en suprimir de sus ceremonias de iniciación los rituales destinados a preparar a los jóvenes para la guerra, a matar y a manipular la sangre de los enemigos, a protegerse de la contaminación de esta sangre y de la venganza del espíritu de las víctimas (1982: 300). Maurice Godelier agrega: "A veces –yo fui testigo de eso–, un viejo se olvida e inicia un ritual que ya no tiene utilidad. Rápidamente, los hombres que en 1960 tenían 20 o 25 años, y que hoy en día son los *apmwenangalo*, los hombres perfectos de su sociedad, detienen sus movimientos. Después, de manera un poco abrupta, le dicen que no puede continuar" (1982: 300). Porque para entonces querer seguir respetando reglas derivadas que perdieron sentido en virtud de una exigencia suplementaria de realismo (no atraer la represión de los blancos) se convirtió en un error gramatical [8].

39. Entonces, si bien las gramáticas no son construcciones, ¿tienen siempre algo de histórico y de evolutivo? Esto es exactamente lo que nos recuerda la noción de reglas derivadas.

"A partir de ahora, la violencia física de un marido sobre su esposa está penada por la ley, lo que genera que la mujer se anime a enfrentar al marido más a menudo y abiertamente" (1982: 301). Aclaremos que, si a partir de ese momento las mujeres enfrentan a los maridos de modo más asiduo y abierto, no es porque *descubrieron* que podían hacerlo con la llegada de los blancos. Ya poseían perfectamente la competencia para poner en juego, al defenderse o vengarse, algunas de las reglas derivadas vigentes en su sociedad: "Para una esposa, la primera y más simple [forma de resistencia] es 'olvidarse' de hacer la comida a su marido o de separarle una porción de alimento. Esto obliga al marido –según la división del trabajo que le prohíbe a él mismo ir a buscar su comida y cocinarla– a hacerse invitar, discretamente, por una hermana o prima. [...] Pero hay algo más serio: por ejemplo, negarse a hacer el amor y emitir gritos y comentarios que pueden oír los vecinos, debido a la corta

distancia entre las chozas y la delgadez de las paredes. Sucede que algunos insultos demasiado íntimos y obscenos llevan al marido a suicidarse de vergüenza. E incluso cosas más graves: una mujer puede practicar la brujería contra el marido con trozos de su taparrabos o con restos de su comida para maldecirlo" (Godelier, 1982: 234). De este modo, la nueva regla derivada (esta ley de los blancos que prohíbe a un hombre golpear a su mujer) introduce un cambio histórico en las prácticas, aunque *no inventa* la gramática de estas prácticas.

Escolio 19. Vanidad del constructivismo social
a) El rechazo del derecho natural "en nombre" de la historia –es mérito de Leo Strauss (1986 [1953]) haberlo mostrado– desencadena muchos razonamientos oscuros. Se nos objetará, por ejemplo: "¡Pareciera que en su libro se olvidan de que las gramáticas que nos mencionan son construcciones históricas!". A quien hace una objeción de este tipo siempre habría que empezar por pedirle que indique, con mayor precisión, su *punto de partida histórico*. A esta pregunta, en la que sin dudas nunca pensó (así lo demuestra su objeción), podría respondernos, por ejemplo: "Bueno, si hace falta un punto de partida histórico, digamos entonces la Revolución Francesa", o "la década de 1980", o "1515", o "III milenio a.C.". Eso no importa. Entonces, sería fácil para nosotros volver a mostrarle, por ejemplo, que para hacer la Revolución Francesa, en la que "se construyó" (si, como él, empleamos este verbo) una gran cantidad de nuevas reglas derivadas, también era necesario que los revolucionarios dispusieran de gramáticas que no habían construido y que habían heredado. Si el interlocutor objeta que estas gramáticas heredadas las habían construido los predecesores de los revolucionarios –por ejemplo, en tiempos de la Reforma o incluso durante los primeros siglos del cristianismo–, de nuevo podríamos preguntarle con ayuda de qué gramáticas, no construidas por ellos, lo hicieron. Puede iniciarse una regresión al infinito que, en definitiva, significa tan sólo esto: la gramática, lejos de ser el tipo de cosa que se puede construir o decidir, es aquello que nos permite construir y decidir [37].
b) Hay una pregunta muy cercana al señalamiento "¡Se olvidan de que las gramáticas son construcciones históricas!", que no tiene mucho sentido, pero que será recurrente en este libro: "Pero *¿de dónde vienen* sus gramáticas? ¿Cuál es su origen? ¿Cuándo se introdujeron en la humanidad?". En algún punto, es como si uno se preguntara de dónde vienen las trompas de los elefantes, cuál es el origen de su trompa (¿no es muy curioso?) y cuándo *llegaron* las trompas a los elefantes (¿seríamos capaces de reconocer un elefante en un animal sin trompa? ¿Podríamos aplicar a este animal nuestro concepto de elefante?). Si les alcanza con una explicación del tipo "Los elefantes tienen trompas debido a la evolución del reino animal", entonces pueden conservarla también para las gramáticas: "Los hombres están habilitados para la gramática debido a la evolución del reino animal". Aunque debemos aceptar que este tipo de explicación, tanto en el caso del elefante como en el de la gramática, *no explica* mucho. En este contexto, no se trata de un defecto en la explicación sino en la formulación de la pregunta.

40. Las reglas derivadas se modifican en el transcurso del uso y del desplazamiento de las tolerancias [17] mutuas. Literalmente, se transforman. Pero esta plasticidad sociohistórica ¿altera el hecho de que las metarreglas manifestadas bajo formas cambiantes permanezcan como rasgos antropológicos universales, hasta que se pruebe lo contrario?

Los baruyas formados en la escuela luterana a finales de la década de 1960, aún hoy presentan las iniciaciones como la fuente de su "fuerza", "aunque esta ya no es la fuerza mágica y guerrera que se opone a los enemigos y a los malos espíritus: es la fuerza moral y física que un joven debe poseer para resistirse a las tentaciones de la ciudad, al hambre, al deseo de robar, a la prostitución, al juego, al desempleo, a los hechizos de las tribus lejanas" (Godelier, 1982: 315). La fuerza mágica y guerrera se manifiesta en determinada forma de vida y por medio de juegos de lenguaje específicos. De la misma manera, la fuerza moral y física frente a las tentaciones de la ciudad y del dinero ganado con mucha facilidad se manifiesta en otra forma de vida y otros juegos de lenguaje, también específicos. Sin embargo, ¿estas dos manifestaciones de fuerza no mantienen entre ellas una semejanza familiar? ¿No existe cierta *correspondencia gramatical* (tal vez lejana, pero muy real) entre la valentía que exhibe un joven cuando el maestro de rituales perfora su tabique nasal con un punzón de hueso, y la valentía exhibida por otro cuando, perdido en la ciudad y hambriento, se prohíbe sustraer el dinero que asoma del bolsillo de un turista distraído?

41. El objetivo al distinguir entre metarreglas y reglas derivadas es evitar el relativismo mediante el cual, muy a menudo, los conjuntos de reglas que siguen los humanos pasan a la categoría de arbitrariedades sociohistóricas. Si bien el relativismo sociohistórico da cuenta correctamente de la plasticidad de las reglas derivadas, en verdad pasa por alto lo que, a ojos de los individuos, constituye el carácter no arbitrario de estas reglas cuando las siguen, o de su transformación histórica, cuando exigen su cumplimiento y las sostienen. Este carácter no arbitrario se debe a que estas reglas o aquellas que las reemplacen presentan exigencias (de distanciamiento, compromiso, realismo) que pueden oponerse a su forma actual. El mérito de las teorías del derecho natural es precisamente poner de relieve este cariz de las cosas.

Escolio 20. La metarregla como "espíritu del juego"
La distinción que introdujimos entre metarregla y regla derivada puede traer a la memoria aquella que traza Piaget entre "las reglas de constitución que posibilitan el ejercicio de la cooperación, y las reglas constituidas que resultan de este mismo ejercicio" (Piaget, 1969 [1932]: 71). En el ejemplo que estudia, "las reglas [del juego] del cuadrado, de la línea, etc., que observan los niños de 11-13 años son reglas 'constituidas' que se deben al mutuo consentimiento, y que la opinión podría transformar [lo que nosotros llamamos "reglas derivadas"]. Al contrario, la primacía de la justicia sobre la suerte, o del esfuerzo sobre la ganancia fácil, forma parte de las reglas 'constituyentes' [metarreglas], ya que sin este 'espíritu del juego' no sería posible ninguna cooperación" (1969: 71-72). Vemos entonces que los niños, para hacer evolucionar sus reglas constituidas, emplean reglas constituyentes, que, con mucha pertinencia, Piaget asimila al "espíritu del juego". Por cierto, este espíritu del juego es el que tiende a permitir estas modificaciones de las reglas constituidas no arbitrarias para quienes las introducen. Agreguemos que, si bien en algunos casos Piaget parece comprender este espíritu del juego en un sentido causal, privilegia el sentido propiamente expresivo, que es el que defendemos: la metarregla no precede al ejercicio que la vuelve manifiesta, por lo que no precede a las reglas derivadas, sino que antes bien son estas las que la expresan [escolio 17].

42. *"Antes de que hubiese leyes, había relaciones de justicia posibles. Decir que nada hay de justo ni de injusto –más allá de lo que las leyes positivas reglamentan o prohíben– equivale a decir que antes de que se trazase cualquier círculo no había radios iguales entre sí. Por consiguiente, hay que reconocer las relaciones de igualdad anteriores a la ley positiva que las establece" (Montesquieu, 1748: I, 1).*

Sea cual sea el ámbito de la vida social considerado, siempre algo precede a la sanción o a la aparición de una nueva regla derivada: la regla derivada que hasta ese momento estaba vigente en ese ámbito, y que a su vez puede conservarse parcialmente. Pero también hay otra cosa que precede (y excede) a la nueva regla derivada: el nexo gramatical mediante el cual entra en relación con la regla vigente hasta ese momento, un nexo gramatical que siempre se manifiesta en forma de una exigencia suplementaria (de distanciamiento, compromiso, realismo). Exigencia suplementaria, y no invento de una exigencia radicalmente nueva.

43. *Leo Strauss puso de relieve lo aberrante que resulta imaginar que las normas encuentran su fundamento en la historia. Sin embargo, ¿lo encuentran más en la naturaleza?*

La escuela que habían abierto los misioneros entraba en conflicto con muchas reglas derivadas vigentes en la sociedad baruya hasta ese momento. Para empezar, veíamos que en los mismos bancos, uno junto al otro, se sentaban niños de todas las tribus de la región de Wonenara, fuesen enemigos o amigos de los baruyas. Más tarde, un día nos sorprendimos al ver llegar una y después muchas niñas, baruyas u otras. Por último, y en especial, como el objetivo principal de la escolarización era la evangelización, la enseñanza iba acompañada por una actitud agresiva y muy despectiva respecto de las costumbres "paganas" de las poblaciones locales que permanecían "en la oscuridad, en la ignorancia de la Verdad, de la verdadera luz que es la de la palabra de Cristo" (Godelier, 1982: 304-305). ¿Es "natural" que un jovencito baruya se sitúe al lado de un enemigo de combate? ¿Es "natural" que no se tome ninguna precaución para separarlo de las jovencitas que podrían robarle todas sus fuerzas e impedirle así que pase a ser el guerrero valiente, el hombre verdadero, en el que debe transformarse? Para concluir, ¿es "natural" venerar al hijo de un Dios único, muerto hace dos mil años sobre una cruz, en un país cuya lejanía supera lo imaginable, en vez de venerar las creencias ancestrales de su pueblo? ¿En qué sentido podría decirse que estas nuevas reglas derivadas encuentran su fundamento en la naturaleza?

44. Al percibir como injusta o insatisfactoria determinada regla vigente, la percibo como si fuese un error gramatical [8]. Entonces, para criticar esta regla no tomaré como base la historia ni la naturaleza, sino la gramática.

La acción de la Misión Luterana se realizó junto con ataques directos y frontales contra el sistema de creencias baruya. El resultado fue que los baruyas descubrieron pronto que su cultura y costumbres podían ser despreciables. En la escuela, algunos optaron por "seguir la ruta de los misioneros" y declararon no tener ya "nada que ver con el taparrabos del padre" (1982: 305). Desde entonces, estos niños empezaron a ver como faltas las reglas derivadas que seguían sus padres. ¿En qué se fundamentaba una actitud crítica como esta? ¿En la historia? ¿En la naturaleza? ¿O bien, en todo caso, en las nuevas reglas derivadas que transmitía la Misión Luterana?

45. Adorar a Dios mediante los ídolos, adorar a muchos dioses: son reglas que los individuos implicados no pueden poner en duda con fundamentos, salvo en nombre de exigencias ligadas a la

metarregla que expresan. En este caso, la metarregla es una suerte de palanca que permite a los individuos "levantar" de manera fundamentada el carácter injusto o insatisfactorio de las reglas vigentes hoy en día.

Poco a poco los evangelistas que venían de afuera fueron reemplazados por jóvenes baruyas, wantekias u otros salidos de la escuela luterana y capaces de evangelizar, rezar y cantar en su propia lengua. Estos adoptaron la regla de la monogamia, visto que "tanto para los luteranos como para todas las otras misiones cristianas, no se puede recibir el bautismo si no se renuncia a la poligamia" (1982: 306). Así se desvalorizó un elemento esencial del funcionamiento de las relaciones de parentesco baruya: poco a poco, tener muchas mujeres *se convirtió* en un error gramatical.

46. Una regla sólo puede considerarse insatisfactoria con respecto a las exigencias que debería respetar. (En este caso, la metarregla funciona como el ideal que alcanzar.)

Escolio 21. Límites del naturalismo
a) La distinción entre metarreglas y reglas derivadas permite establecer el doble rechazo de fundamentar las reglas que siguen los humanos a partir de la historia o de la naturaleza. Este punto de vista podría considerarse levistraussiano: contra el evolucionismo, y de modo más amplio el historicismo, se afirma la permanencia de un fondo común de posibilidades de acción y de pensamiento propio de la humanidad (las metarreglas); contra el reduccionismo naturalista, se afirma que el límite que estas posibilidades encuentran es gramatical (es decir, lógico-práctico) y no, propiamente, natural (si por esto se entiende el estar ligado a un determinismo estricto).
b) Resumamos nuestro razonamiento: cada vez que en una sociedad se introducen nuevas reglas derivadas, se lo hace en nombre de requisitos que *pueden oponerse* a las reglas vigentes hasta entonces en el mismo ámbito. ¿Pero en qué se basan tales requisitos? En realidad, no se basan en las reglas derivadas vigentes hasta entonces, porque precisamente son ahora estas reglas las refutadas y deslegitimadas en virtud de dichos requisitos. Pero tampoco se basan en las nuevas reglas derivadas que algunos procuran introducir, ya que, por definición, estas reglas aún no supieron "imponer" su legitimidad; desde luego, esto motiva que, por fuera de ellas, requieran la existencia y el apoyo de dichos requisitos. En la presente sección, nuestra propuesta consistió en afirmar que estos requisitos que no se basan en la regla antigua ni en la nueva, se basan en la *metarregla* que la regla antigua y la nueva manifiestan juntas, *mediante su relación*. Este proceso crítico puede relacionarse con el modo en que Castoriadis concibe la historia, como la unión –e, indisociablemente, la tensión– entre un "imaginario instituyente" y un "imaginario instituido". En sus palabras: "Siempre habrá una distancia entre la sociedad instituyente y lo que se instituye en cada momento.

> Esta distancia no es un negativo o un déficit, sino que es una de las expresiones de la creatividad de la historia, lo que le impide fijarse para siempre en 'la forma al fin encontrada' de las relaciones sociales y las actividades humanas, lo que hace que una sociedad siempre contenga más de lo que presenta" (Castoriadis, 1999 [1975]: 169).

ANTIESENCIALISMO

"Como los chamanes son brujos, podrían ejercer sus poderes maléficos contra los miembros de su tribu. Pero eso les está prohibido totalmente. Ellos se consideran, y se los considera, al servicio de la comunidad" (Godelier, 1982: 182).

47. Las metarreglas no son más "elevadas" ni más "profundas" que las reglas derivadas. Tampoco son la causa de las reglas derivadas.

La regla según la cual, como chamán, no debo utilizar mis poderes maléficos contra los miembros de mi propia comunidad tiene una semejanza familiar (lejana, pero real) con la regla según la cual, como juez, no debo utilizar mis funciones para solucionar asuntos personales. Esto nos permite decir que dichas dos reglas, si bien dependen de formas de vida y juegos de lenguaje muy diferentes, *derivan* de la misma metarregla: una y otra ejercen sobre los individuos implicados una exigencia de distanciamiento. Sin embargo, esto no significa que esta metarregla que les es común (el distanciamiento) sea más *elevada* o más *profunda* que las dos primeras reglas. Sólo significa que les es *común*.

48. La lógica que se manifiesta en un razonamiento ¿es más "elevada" o más "profunda" que este razonamiento? Por lo demás, ¿es la causa de este razonamiento?

El distanciamiento no podría considerarse *la causa* de que un chamán baruya tenga como regla nunca utilizar sus poderes maléficos contra los miembros de su propia comunidad. Resulta más certero decir que esta prohibición, al menos en la medida en que el chamán la respete –a veces la trasgrede (1982: 182)– *manifiesta* en él una exigencia de distanciamiento en ese momento.

Escolio 22. ¿Pueden reconocerse universales sin esencializarlos?
a) El antiesencialismo –si se entiende por esto, de manera muy clásica, el hecho de no admitir que la esencia precede a la existencia– es una doctrina central de nuestro enfoque gramatical. Dicho antiesencialismo podrá ser considerado de inspiración wittgensteiniana en la medida en que se relaciona con el uso que hacemos de la noción de semejanza familiar. En este caso, el presupuesto de una unidad formal *esencial* de los objetos le cede el lugar al reconocimiento del carácter gramaticalmente positivo de algunas de las conexiones que se pueden establecer entre ellos: "Reconocemos que lo que llamamos 'proposición', 'lenguaje' no es en absoluto la unidad formal que [yo] imaginaba, sino la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí" (Wittgenstein, 1986 [1953]: § 108). Esta postura también puede asemejarse a la forma en que los filósofos de convicción pragmatista concibieron la cuestión de los universales. Por ejemplo, George H. Mead (1963 [1934]: 77): "Las diversas maneras de actuar según un número indefinido de condiciones o situaciones particulares, maneras que son más o menos idénticas para un número indefinido de individuos normales, representan toda la significación de los universales, más allá de lo que digan lógicos y metafísicos. Los universales quedan desprovistos de sentido si se los separa de los actos sociales con los cuales se relacionan, y de los cuales obtienen su significado". Asimismo, consideramos que la idea –sostenida por Peirce y el realismo escolástico del cual reconoce formar parte– de que "algunos principios generales se plasman realmente en la naturaleza" (Peirce, 2002 [1878]: 346) debe entenderse en el siguiente sentido: de estos principios sólo puede decirse que "se plasman realmente" en la medida exacta en que son "significados" (descriptibles) en hechos concretos. El pragmatismo, al menos como lo conciben autores como Peirce o Mead, demuestra así que es posible defender la idea de universales sin que esto implique invocar al esencialismo.
b) En este contexto, el antiesencialismo significa principalmente que las relaciones entre metarregla y regla derivada deben entenderse como si fueran de orden expresivo y no causal [47; 48]. La regla derivada *expresa* la metarregla, mientras que la metarregla *expresa* la semejanza familiar observable entre reglas derivadas [49]. Por consiguiente, la metarregla no es más que una relación de expresión positiva –o aún más específicamente, una *correspondencia gramatical* positiva– entre reglas derivadas. A medida que avanzamos, vemos que dichas relaciones expresivas, para manifestarse como tales, requieren nuestras sensaciones de evidencia [7]. Con esto se comprueba el carácter no esencialista del concepto de "metarregla". En efecto, si se concibiera como una esencia, una metarregla sería necesariamente anterior a su existencia para nosotros y, por lo tanto, no nos necesitaría para brillar en el cielo de las Ideas.

49. Sería más certero decir que las metarreglas derivan de las reglas derivadas. Al menos, así ocurre en el trabajo de interpretación que nos permite detectar en una regla derivada vigente en determinada sociedad una semejanza familiar con otras reglas derivadas vigentes en otras sociedades. Esta semejanza es la metarregla en sí misma.

El distanciamiento es la metarregla que nos permite acceder en mayor medida al sentido de una regla derivada como la de la prohibición para el chamán de utilizar sus poderes maléficos contra los miembros de su propia comunidad. Debido a esto, si intentamos relacionar esta regla derivada con otra metarregla (la del donativo y el contradonativo, por ejemplo), nuestra sensación de evidencia respecto de lo que el chamán *quiere hacer* cuando sigue esta regla derivada perderá fuerza. Igual de oscuro será el panorama si procuramos interpretar esta misma regla derivada en relación con una exigencia de realismo.

50. El relacionar reglas derivadas que a primera vista resultan muy distintas basándonos en una sola metarregla (por ejemplo, la regla del donativo y el contradonativo) ¿acaso nos condena a imaginar que en la naturaleza existe algo más profundo que la semejanza familiar percibida entre estas reglas, que fundamentaría dicha semejanza en la naturaleza?

¿Existe en la naturaleza algo más profundo que la semejanza que percibimos entre algunas de las obligaciones del chamán baruya y algunas de las obligaciones del juez en nuestras sociedades, y que sería en cierto modo el fundamento o la causa principal de esta semejanza? Quizá sea mejor preguntarnos lo siguiente: para dar un sentido pleno a las obligaciones del chamán baruya o a las del juez en nuestras sociedades, ¿*qué necesidad* tenemos de *agregar* otro fundamento natural a sus obligaciones?

51. Si encuentro semejanzas entre distintas formas de tocar el piano, ¿debo deducir que en alguna parte de la naturaleza existe un principio oculto llamado "ideal de la ejecución de piano"?

Sin dudas, si nos deleitamos imaginando un fundamento natural para sus obligaciones (por ejemplo, en forma de un Ideal universal de distanciamiento), también estaremos tentados de buscar dónde se encuentra este Ideal. ¿En algún texto sagrado? ¿En todos los textos sagrados? ¿En otra parte? ¿En una sociedad en particular en determinado momento de la historia? ¿En todas las sociedades? ¿En el mundo al que tienen acceso los humanos? ¿Por fuera de este mundo? Entonces, una vez más nos resultará confuso todo lo que nos había permitido esclarecer la semejanza familiar reconocida.

52. El objetivo de distinguir metarreglas y reglas derivadas no es buscar esencias atemporales, sino volver visibles semejanzas, y con ellas, indisociablemente, diferencias.

El presente capítulo y el anterior comenzaron a delinear el perfil del enfoque gramatical de la acción, que puede considerarse como una tentativa de rehabilitación desde el punto de vista universalista en ciencias sociales. Este enfoque conduce a sostener que en la tarea de interpretar la acción de los otros, por diferentes que sean de nosotros, el error de Frazer [6] no es ineluctable y, por lo tanto, tampoco lo son el relativismo sociohistórico y el solipsismo. El próximo capítulo intentará detectar las consecuencias últimas de esta afirmación.

3. La apuesta de lo universal

En este tercer capítulo, el reconocimiento del principio de solidaridad [12] nos hará proferir palabras "heréticas y muy impías", como al personaje principal de la línea de bajo. Por ejemplo, afirmaremos que hasta que se pruebe lo contrario, tres metarreglas (distanciamiento y apoyo en representaciones colectivas, donativo y contradonativo, realización y autocoerción –o autocontrol–) son suficientes para dar cuenta por sí mismas del *conjunto* de actitudes humanas observables. Esto permitirá alivianar considerablemente la caja de herramientas descriptivas del investigador en ciencias sociales. Pero, habida cuenta de la inmensidad y de la profundidad de las diferencias sociohistóricas que se manifiestan entre las sociedades humanas, ¿será esto sostenible? ¿Imaginable acaso? ¿No se trata de "pensamientos muy extravagantes" que nos inspiró un demonio, el de la Totalización y del Sistema? Y cuando deduzcamos, a partir de esta "idea loca" inicial, que es posible distinguir en el seno de la humanidad tres gramáticas, universales hasta que se pruebe lo contrario, ¿no habremos cruzado definitivamente el Rubicón que separa al pensamiento sano de una "mente chiflada"?

Sin dudas, será mejor comenzar precisando qué estilo de universalismo buscamos defender: no un universalismo del contenido de las formas culturales, sino un universalismo de lo que un humano puede hacer (distanciarse, amar, darse cuenta de sus límites). No son entonces creencias, prohibiciones, mitos, juicios, opiniones o ideologías los que consideramos universales. De hecho, tampoco son pericias, técnicas o posturas corporales. Son capacidades antropológicas elementales, capacidades que se ponen en juego en la definición de lo que es ser un humano, o más precisamente: que se ponen en juego en la facultad de un ser de volverse descriptible como un humano. Además, como corresponde en las ciencias sociales, no entenderemos estas capacidades como aptitudes determinadas fisiológicamente, sino como hechos gramaticales, es decir, lógico-prácticos, y por lo tanto las incorporaremos sólo mediante las reglas derivadas que implican y las metarreglas que estas últimas expresan.

Veamos el caso empírico que nos servirá como "línea de bajo". A fines del año 1599, tal vez a inicios de 1600, Domenico Scandella fue ejecutado. En agosto de 1599, al concluir su segundo proceso, la congregación del Santo Oficio reunida en Portogruaro lo había declarado "relapso", es decir, reincidente. Se había registrado su hogar: en presencia de testigos, "todos los libros y escrituras" que se encontraron fueron confiscados. Luego Scandella, de 67 años, fue sometido a la tortura, aunque *cum moderamine*. Pero esto no dio grandes resultados. El anciano empezó diciendo que no tenía el nombre de ningún cómplice para revelar, pero como, debido a este rechazo obstinado a colaborar, el suplicio se eternizaba, terminó confesando el nombre del sire Giovanni Francesco, señor de Montereale, con quien es verdad que una vez había hablado de todas estas cosas. Tras un nuevo interrogatorio, esta pista no tardó en esfumarse. De hecho, al día siguiente, Scandella reveló que, cuando comenzó a compartir su visión del mundo y sus opiniones religiosas con sire Francesco, este lo reprendió de inmediato.

El primer proceso de Scandella se había realizado quince años antes, en 1583-1584. Ya en aquella época se le había reprochado haber pronunciado palabras "heréticas y muy impías", en particular en el hogar de Cristo. Lo que más preocupaba era lo pasajero y poco convincente de estas blasfemias: según parecía, Scandella había intentado varias veces difundir en la comarca sus opiniones alocadas y peligrosas "predicando" y "dogmatizando" a quien quisiera escucharlo, sin llegar al fin a convencer prácticamente a nadie. Cuando lo denunciaron en el Santo Oficio –más tarde se confirmó que el delator no era otro que el *pievano* [cura] de su pueblo, don Odorico Vorai– y luego de su encarcelamiento en la prisión de Concordia, uno de sus hijos, Ziannuto, de inmediato intentó acudir en su ayuda. Buscó un abogado, un tal Trappola, de Portogruaro, se dirigió a Serravalle para hablar con el inquisidor y obtuvo de la comuna de Montereale una declaración en favor de su padre que hizo llegar al abogado, explicándole que sería posible, de ser necesario, obtener atestaciones de buena conducta adicionales. Por último, hizo redactar (era analfabeto) una carta para su padre en que le suplicaba que prometiera ante los jueces "plena obediencia a la Santa Iglesia, diciendo que sólo cree, y creerá por siempre en lo que el Señor Dios y la Santa Iglesia dispongan". Este consejo se sumaba a aquel que le había dado a Scandella el vicario de Polcenigo, Giovanni Daniele Melchiori, su amigo de infancia y a quien había consultado antes de ser arrestado: "Dígales lo que le pidan, no intente hablar demasiado, y no cuente nada de eso [sus teorías]; sólo responda a las preguntas que le hagan".

A pesar de estos sensatos consejos, Scandella se mostró muy locuaz ante sus jueces. Tiempo atrás les había dicho repetidas veces a los habitantes de su pueblo que estaba listo para exponer sus "opiniones" sobre la fe –e incluso lo deseaba– ante las autoridades religiosas y seculares. Durante la sesión de interrogatorio del 28 de abril de 1584 le recordaron sus declaraciones. Las confirmó en los siguientes términos: "Es cierto que dije que si no tuviese miedo a la justicia, hablaría hasta causar estupor, y dije que si se me otorgara la gracia de comparecer ante el papa, un rey o un príncipe que me escuchara, diría muchas cosas, y si luego me hubiera sentenciado a muerte, no me habría importado". Entonces, los jueces lo exhortaron a hablar, a develar estas "cosas que causarían estupor" que se estaba guardando, y Scandella dejó de lado cualquier reticencia. Comenzó denunciando la opresión que ejercían los ricos sobre los pobres: "Pienso que el hecho de hablar latín es un desacato a los pobres, ya que en los litigios los pobres no entienden lo que se dice y se los engaña, y si tienen algo para decir, por poco que sea, necesitan un abogado". Luego defendió con firmeza la equivalencia entre todas las religiones (cristiana, herética, turca y judía) y sin retener nada y dejando de lado cualquier prudencia, declaró que rechazaba los sacramentos, incluido el bautismo, y que los consideraba inventos cuyo único objetivo era beneficiar al clero: "Pienso que la ley y los mandamientos de la Iglesia son todas mercancías y viven de esto". Dijo muchas cosas más, unas más sorprendentes que las otras, como que Cristo no era más que un hombre y que todos los hombres, al ser hijos de Dios, no son en mayor o en menor medida "de la misma naturaleza que aquel que fue crucificado". Apeló también a un "mundo nuevo" y "un nuevo modo de vivir" ya que "la Iglesia no andaba bien" y pidió que "se hiciese algo para que no hubiese tantas pompas". Durante los siguientes interrogatorios, se tomó la libertad de exponer en detalle ante los jueces su propia visión cosmogónica y de revelarles cómo, en realidad, del caos nacieron el universo, Dios y los ángeles.

En aquel momento, Scandella no fue condenado a muerte, sino únicamente a abjurar en público de todas las herejías sostenidas, a cumplir diversas penitencias de sanidad, a llevar de por vida el "hábito" marcado con una cruz en signo de penitencia, y a pasar el resto de su vida en prisión, a expensas de sus hijos. Gracias al activismo de su hijo Ziannuto, quien pronto presentó, en nombre de sus hermanos y su madre, una súplica al obispo de Concordia y al inquisidor del Friuli, y gracias también a que él adoptó una conducta piadosa, interpretada por los jueces como una señal de arrepentimiento sincero, al cabo de dos años Scandella vio conmutada su pena. Pudo entonces salir de prisión y regresar

a su hogar. Pero las condiciones impuestas para la liberación eran las siguientes: prohibición perpetua de alejarse del pueblo, prohibición perpetua de hablar y mencionar sus opiniones inadecuadas, confesarse en forma regular, llevar de por vida un "hábito" con una cruz, signo de su infamia. Un amigo, Daniele de Basio, se presentó como su garante y se comprometió a pagar doscientos ducados en caso de contravención a estas obligaciones. Doce años más tarde, tal como lo dijimos, Scandella volvería a enfrentarse al tribunal del Santo Oficio por "reincidencia". Y esta vez, ya no habría clemencia.

Todos estos hechos fueron cotejados, relatados y analizados en forma brillante por Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* (1980 [1976]).

TRES METARREGLAS

> *53. Si las reglas derivadas [34] son innumerables, ¿qué sucede con las metarreglas [32] que manifiestan sus semejanzas? Aparte de la regla del donativo y el contradonativo, nos resulta posible reconocer dos metarreglas más, que llamaremos respectivamente "regla de la realización y de la autocoerción" y "regla del distanciamiento y de las representaciones colectivas". Al igual que las reglas del donativo y del contradonativo de Mauss, resulta que "casi todos nos sometemos" a estas otras dos reglas "al menos en ciertas épocas del año o en ciertas ocasiones" (Mauss, 1924: 258).*

Cuando Scandella fue denunciado ante el Santo Oficio en 1583, y luego encarcelado en la prisión de Concordia, de inmediato su hijo Ziannuto intentó acudir en su ayuda. Le encontró un abogado, intentó mediar con el inquisidor, obtuvo de la comuna de Montereale una declaración a favor de su padre y se mostró dispuesto a solicitar otras atestaciones de buena conducta si era necesario. ¿Cómo darle un sentido totalmente positivo a tal conducta? ¿Acaso poniéndola en un principio en relación con la metarregla del donativo y el contradonativo? Ziannuto siente amor filial por su padre. Desde su nacimiento, recibió de él un nombre, un techo, comida, afecto, educación: ¿no es *normal* entonces que ahora se comprometa a salvarlo? Lo mismo sucede con Giovanni Daniele Melchiori, el vicario de Polcenigo, a quien Scandella consulta antes de

su detención, y recibe de él un buen consejo: ¿por qué? Son amigos, y desde la infancia.

Ziannuto solicitó que se redactara una carta para su padre en la que lo exhorta a declarar su obediencia a la Santa Iglesia. Al mismo tiempo, Melchiori, su amigo de infancia, lo incita a "no hablar demasiado". ¿Cómo darle un sentido totalmente positivo a estas actitudes recomendadas? ¿Acaso poniéndolas *en un principio* en relación con una exigencia de realismo o más precisamente con lo que en este libro llamamos "metarregla de la realización y de la autocoerción"? Los amigos y seres cercanos de Scandella le sugieren que *tome conciencia de los límites* de la situación en la que está involucrado (¿comprendió que su vida está en riesgo? ¿Comprendió lo que su muerte significaría para su familia?) y que, por tanto, *se autocontrole* (no debe hablar demasiado, debe declarar su obediencia, aunque le cueste). De hecho, el acusado entiende algunas de sus actitudes previas en relación –evidentemente, en un juego de lenguaje que no es el nuestro– con lo que llamamos "metarregla de la realización y de la autocoerción". Por ejemplo, cuando declara ante los jueces que "es verdad que dije que *si no tuviese miedo a la justicia*, diría cosas que causarían estupor".

Por último, ¿por qué, a pesar de los consejos sensatos de sus allegados, Scandella se mostró imprudentemente tan locuaz ante los jueces? ¿Cómo darle un sentido totalmente positivo a tal comportamiento? ¿Acaso poniéndolo *en un principio* en relación con una exigencia de justicia y de verdad, o más precisamente con lo que en este libro llamamos "metarregla del distanciamiento y de las representaciones colectivas"? "Pienso que el hecho de hablar latín es una forma de engañar a los pobres"; "pienso que la ley y los mandamientos de la Iglesia son mercancías y que viven de esto"; "lo que dicen los Evangelios no es más que un invento para engañarnos: permítanme revelarles cómo, en realidad, del caos nacieron el universo, Dios y los ángeles".

Escolio 23. Identificación de las tres metarreglas en los trabajos de Durkheim y de Mauss

La metarregla que llamamos "del compromiso y de la restitución" ya fue ampliamente descripta por Marcel Mauss bajo el nombre de regla del donativo y del contradonativo, y luego, más adelante, por numerosos antropólogos. Lo mismo sucede con la regla que denominamos "de la realización y de la autocoerción": fue identificada a la perfección por Émile Durkheim, y luego ampliamente descripta y documentada. Durkheim, en un famoso artículo de *L'Année Sociologique*, la llama "regla de prohibición del incesto" o "ley de exogamia" (1969 [1896]). Cabe señalar que la práctica del incesto, en sus manifestaciones y definiciones sociohistóricas tan variables, nos interesa en menor medida

> que el hecho de que una regla *de prohibición* –que es indisociablemente, como bien muestra Durkheim, una regla de *distinción estatutaria*– haya sido identificada como universal. En fin, el propio Durkheim (1985 [1912]) reconoció también la metarregla que llamamos "de distanciamiento y de representaciones colectivas" y que podría haber llamado "regla de la ideación colectiva": "Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. *No puede haber sociedad* que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus sentimientos comunes (1985 [1912]: 609-610; el destacado nos pertenece).

54. ¿Por qué no habría aún más metarreglas? Tal vez sí las haya. De todas formas, mientras una de las tres metarreglas que detectamos logre dar un sentido totalmente positivo a las actitudes humanas que se presentan en nuestro análisis, ¿qué necesidad habría de buscar otras? Aquel que aplica el principio de la navaja de Ockham diría que buscar otras, en estas condiciones, no es siquiera deseable.

No olvidemos que, al finalizar su proceso, Scandella es condenado a pasar el resto de su vida en prisión, a expensas de sus hijos. ¿No será este *en realidad* el verdadero motivo que impulsa la diligencia de su hijo Ziannuto para lograr que liberen a su padre lo antes posible? Incluso podría ser que, a partir del encarcelamiento, Ziannuto haya previsto las dificultades económicas que debería afrontar su familia en ausencia del "patrón", y que esto lo haya movido más que cualquier otra cosa para lograr su liberación. Interpretaciones posibles, y útiles por supuesto. Pero lo decisivo es que activan, en lugar de la metarregla del donativo y del contradonativo, otra metarregla que llamamos "de la realización": ya no consideramos que a Ziannuto lo impulsa un sentimiento de amor filial, ahora se lo ve actuar por un sentido de realismo.

Del mismo modo, adoptando durante su estadía en prisión una conducta a base de ayunos, oraciones y lecturas devotas, Scandella logró persuadir a los jueces de que estaba realmente arrepentido. Sin dudas, esa era una ingeniosa estratagema. ¿Pero no podríamos pensar que Scandella, en la situación en la que estaba en aquel momento, fue sincero? Su guardia informó que el anciano le había hablado a menudo "de sus locuras de otros tiempos y dijo que sabía que habían sido verdaderas

locuras, a las cuales nunca había adherido al punto de creer en ellas con tanta seguridad". Claro que esta otra interpretación es posible, y no carece de interés. Pero lo que priorizamos por ahora es que hace intervenir, en lugar de la metarregla de la realización y de la autocoerción, la otra metarregla, que llamamos del distanciamiento y del apoyo en representaciones colectivas: ya no consideramos que Scandella actúa por astucia y estrategia; ahora actúa en busca de verdad y justicia.

Escolio 24. Una defensa del falibilismo

a) Decir que existen, hasta que se pruebe lo contrario, tres metarreglas [32] y, a partir de esto, tres gramáticas universales, significa indicar que nada excluye que en algún momento aparezcan pruebas de lo contrario. Por consiguiente, esta cláusula inscribe nuestro proceder en la perspectiva del falibilismo tal como lo defendieron autores como Peirce o Popper (Chauviré, 1989: 135-151). Según estos autores, el descubrimiento científico no obedece a la lógica inductiva. En efecto, ninguna teoría científica podría volverse verdadera mediante el simple aporte de pruebas empíricas de su validez. Es el ejemplo popperiano de la proposición "Todos los cisnes son blancos", que nunca podrá ser verificada por completo mediante un nuevo aporte de ejemplos empíricos de cisnes blancos (Popper, 1973 [1959]: 23). En cambio, la tarea debe consistir en preguntarse en qué condiciones una teoría puede ser falsa –más precisamente, falsificada– en la medida en que toda teoría científica puede ser invalidada en su totalidad por medio del aporte de una contraprueba empírica. Así, tal como el descubrimiento de un cisne rojo o amarillo arruinaría por completo la proposición "Todos los cisnes son blancos" (1973 [1959]: 382), el aporte de un solo ejemplo empírico de una acción humana a la que seríamos incapaces de dar un sentido totalmente positivo mediante una de las tres metarreglas que distinguimos derrumbaría nuestra proposición: "Estas tres reglas son suficientes". Desde esta perspectiva, las mejores teorías no son las más probables: son antes bien aquellas que, siendo falsificables, permiten excluir la mayor cantidad de consecuencias. Por ende, el carácter improbable del universalismo gramatical que defendemos aquí no podría considerarse un defecto.

b) Es tentador renunciar no sólo a la ambición de descubrir leyes universales, sino también a la de producir predicciones falsificables, cuando consideramos, tal como Max Weber nos enseñó a hacer, que en menor medida que el inductivismo, el deductivismo sólo puede ponerse en práctica tal como es en estas ciencias, ya que quitar su singularidad histórica a los objetos que se analizarán resulta imposible sin desnaturalizarlos *ipso facto* (Passeron, 1991). Pero si procediéramos de este modo, estaríamos dejando de lado que es posible distinguir, a la par de la deducción y la inducción, una tercera operación lógica, que Peirce llama "abducción" y que, según él, es la más importante para la práctica de las ciencias: "La deducción demuestra que algo tiene que ser, la inducción indica que algo es efectivamente operante. La abducción sugiere simplemente que algo puede ser" (Peirce, 2002 [1878]: 401). En cuanto a esto, la idea que defendemos con las proposiciones 53 y 54, según la cual tres metarreglas son suficientes para dar cuenta del conjunto de actitudes humanas observables, debe comprenderse como

resultado de un modo de proceder abductivo. Tal como indica Peirce, la única justificación de la abducción "es que a partir de su sugerencia, la deducción puede obtener una predicción que se puede poner a prueba mediante la inducción" (2002 [1878]: 401). Es decir que la predicción, deducida de la identificación de tres metarreglas, según la cual estas "son suficientes para dar cuenta de", así como luego el intento de falsificar esta predicción indefinidamente por inducción, no son los principales elementos de nuestro proceder. Desde este punto de vista, es importante tomar en cuenta que la deducción y la inducción no nos enseñan nada por sí mismas, y que "si tenemos que aprender algo o comprender al menos los fenómenos del mundo, esto se debe hacer por medio de la abducción" (2002 [1878]: 401). (Sobre el vínculo entre abducción y falibilismo en Peirce, Chauviré, 2004.)

c) Por lo tanto, las tres metarreglas que distinguimos no son tipos ideales de la acción socialmente orientada, en el sentido weberiano. En efecto, no buscamos construir un modelo de medición o un prototipo de la acción a partir de los cuales examinaríamos luego, para volverlas más inteligibles y explicables, cómo las acciones empíricamente observables se aproximan o se alejan de ellos. El trabajo de comparación entre un tipo ideal y una acción observable en un contexto dado se ve sustituido aquí por la tarea de identificar una correspondencia entre la regla derivada pasible de dar a esta acción un sentido positivo y otras reglas derivadas que manifiestan una virtud similar en otras acciones observables en otros contextos sociohistóricos; al hablar de correspondencia en este caso nos referimos a la "metarregla" [49]. Esta divergencia de perspectiva entre análisis tipológico y análisis gramatical explica que este último pueda remitir al falibilismo popperiano, allí donde el método idealtípico sitúa con mayor determinación el razonamiento de las ciencias sociales del lado del historicismo. Así, con respecto al análisis gramatical de la acción tal como lo encaramos, podríamos decir que tiende a rehabilitar, para la descripción en ciencias sociales, un proceder clasificatorio en oposición al método idealtípico.

"DISCUTE Y GRITA PARA SOSTENER SU OPINIÓN": LA GRAMÁTICA PÚBLICA

El inquisidor: "En las últimas declaraciones, parece que se contradice al hablar de Dios. En una, dice que Dios es eterno con el caos, y en otra dice que fue hecho a partir del caos: diga entonces claramente lo que piensa al respecto" (Ginzburg, 1980 [1976]: 94).

55. *Si en nuestras sociedades un individuo desea presentar una queja ante el tribunal basándose únicamente en que supone que su vecino esconde malas intenciones, ¿no será muy probable que se considere que está cometiendo un error gramatical? En efecto, en nuestras sociedades, esta no es la manera de acu-*

...ar a alguien ante un tribunal. Lo mismo sucede con un sabio que quisiera publicar un artículo científico en que intenta analizar un fenómeno sólo a partir de las impresiones que este le genera.

...dos actividades centrales de la gramática del distanciamiento y de las representaciones colectivas: enunciar positivamente reglas y notificar públicamente errores. Dicho de otro modo: dejar de manifiesto tautologías, plantear contradicciones [11]. Por ejemplo, veamos el intercambio entre el inquisidor y Menocchio: "Parece que se contradijo... Diga claramente lo que piensa al respecto" / "Mi opinión es que" / "Antes dijo que... En tal caso, ¿cómo...?" / "Pienso que" / "Si no hubiera..., ¿Dios hubiera perdido...?" / "Pienso que" / "¿Este espíritu...es...?" / "Dios y los ángeles son" / "¿Este Santo Espíritu...?" / "El Santo Espíritu no" / "¿Aquello que usted llama Dios, es...?" / "No lo es" / "¿Y el caos, quién lo mueve?" / "El mismo" (1980 [1976]: 94-97). Podríamos decir: la gramática del distanciamiento y de las representaciones colectivas es la gramática que permite interrogarse sobre la gramática.

56. Gramática del distanciamiento y de las representaciones colectivas es el nombre que proponemos dar al conjunto de reglas que permiten juzgar como erróneas las actitudes mencionadas en la proposición anterior [55]. Para simplificar, hablaremos de "gramática pública".

...así el interrogatorio concluyó con otra contradicción más por parte de Menocchio" (1980 [1976]: 114)

57. Pensemos en los juegos lingüísticos que, en nuestras sociedades, ...nen conceptos como "caso", "proceso", "controversia", "opinión pública", "bien público", "voluntad general", "derechos del hombre", "prueba", "sondeo", "verdad", "demostración", "justicia". Pensemos en las formas de vida a que están ligados: asambleas públicas, tribunales, prensa, salas de reunión, revistas científicas. Todos estos juegos tienen un sentido positivo en la gramática pública: todos pueden ponerse en relación con la metarregla del distanciamiento y de las representaciones colectivas.

Pensemos en todas las formas de vida en las que, en otras sociedades, los individuos formulan críticas y producen descripciones en público. Estas formas, ¿no pueden acaso reconocerse, por ejemplo, en el siguiente fragmento? "Ya no eran sólo los habitantes de Montereale los que *se contaban unos a otros* las cosas que decía Menocchio: la fama de este molinero, a quien ni siquiera la cárcel del Santo Oficio había logrado devolver a la buena senda, había trascendido *el ámbito* restringido del pueblo. *Sus preguntas provocadoras*, sus chistes blasfemos a veces *se relataban* años después" (1980 [1976]: 150).

> *58. Pensemos en los juegos de lenguaje que, en otras sociedades, permiten a los individuos criticar y describir en público. Pensemos en las formas de vida que están ligadas al uso de estos juegos (las formas que adopta la vida pública en estas sociedades distintas). Aquello que nos permite dar un sentido positivo a estos juegos tan diferentes, a pesar de su especificidad sociohistórica y su gran diversidad, es lo que llamamos "gramática pública", cuya metarregla es el distanciamiento (o apoyo en representaciones colectivas).*

Pensemos en las emociones que sienten los individuos, tanto en nuestras sociedades como en otras, cuando su actitud se vuelve interpretable en la gramática pública. Por ejemplo, cuando Menocchio pronunció "una frase blasfema que circuló de boca en boca, desde Aviano a Pordenone, suscitando *reacciones de escándalo*". Suceso sobre el cual un mesonero de la comarca declaró ocho años más tarde: "Cuando oí estas palabras *se me erizaron los cabellos*, y en seguida cambié de conversación para no oír tales cosas, porque yo lo tengo por peor que un turco" (1980 [1976]: 150).

> *Escolio 25.* De regreso a la definición de la gramática
> a) Según la proposición 57, concierne a la gramática pública cualquier regla derivada, sea cual fuere la sociedad en la que está vigente, a partir del momento en que sostenga una correspondencia gramatical positiva con la metarregla del distanciamiento y de las representaciones colectivas. Por tanto, estaríamos tentados de decir que la gramática pública reagrupa reglas derivadas extremadamente diferentes, vigentes en sociedades humanas muy diversas también. Pero esta afirmación no sería acertada, en la medida en que la gramática pública no reagrupa las reglas derivadas; por ejemplo, como un pastor reagrupa su rebaño. En realidad, la gramática pública "es" el reagrupamiento en sí mismo. De manera general, una gramática [1] es siempre un conjunto (de reglas) y no algo que estaría por fuera de un conjunto y que haría algo a

este conjunto (por ejemplo, reagruparlo o generarlo). Por consiguiente, en este contexto, lo que llamamos "gramática pública" expresa la semejanza familiar que existe entre las reglas derivadas que, entre las sociedades humanas, mantienen un vínculo positivo con la metarregla del distanciamiento.
b) La gramática pública no fue "construida" por los actores que la usan [escolio 19]. No fue "construida" tampoco por el investigador. De hecho, tal como la definimos [1], "gramática" no significa "gramática generativa" en el sentido chomskiano [escolio 6]. Dicho en otros términos, la noción no remite nunca a una "máquina ideal" construida por el investigador y que permita prever de modo satisfactorio qué frases son posibles o imposibles de formar en una lengua en particular. En la acepción que tomamos en cuenta, "la gramática no dice cómo debe estar construido el lenguaje para cumplir su función y actuar de tal o cual manera en los hombres. Sólo describe el uso de los signos sin explicarlo en modo alguno" (Wittgenstein, 1986 [1953]: § 496).

59. Conceptos como "uso público de la razón privada", "caso", "proceso", "opinión pública", "derechos del hombre y del ciudadano", "prueba" o "interrogatorio" ¿describen en forma adecuada "sus" formas de vida pública? Claro que no. Y sin embargo, entre todos los conceptos de que disponemos, ¿no son estos los que pueden aclarar mejor nuestra comprensión de los actos que realizan en sus formas de vida pública?

En la plaza, en la hostería, en distintos lugares públicos, cuando va a Grizzo o a Daviano, o cuando regresa de la montaña, Menocchio "con todo el que habla, suele salir con razonamientos sobre las cosas de Dios, y siempre meter algo de herejía: así *discute y grita para sostener su opinión*" (declaración de Giuliano Stefanut, testigo citado en el primer proceso). Francesco Fassetta, otro testigo: "*Siempre está llevando la contra* en cosas de la fe, *por discutir*, y también con el párroco". Otro testigo, Domenico Melchiori: "Suele estar en desacuerdo con unos y con otros, y como *quería discutir* conmigo le dije: 'Yo soy zapatero y tú molinero, y no eres docto, ¿para qué discutir sobre esto?'" (1980 [1976]: 34-35). Esta costumbre de discutir, de contradecir y de demostrar, ¿en qué otro sitio que no sea la gramática pública puede encontrar en mayor medida su sentido totalmente positivo?

60. ¿Por qué debería interpretarse de inmediato que sus maneras de criticar en público están vinculadas al cálculo? ¿O al deseo de hacerse valer? ¿Por qué buscar interpretar "sus" maneras de criticar en público a partir de juegos lingüísticos que sirven, en

nuestro caso, para comprender los límites de un gesto crítico en público?

"'No intentes hablar de más', le había aconsejado el vicario de Polcenigo, que por algo era amigo suyo de la infancia y lo conocía bien. Pero era evidente que a Menocchio le era siempre difícil contenerse" (1980 [1976]: 41). ¿Por qué comenzaríamos a describir estas irresistibles ganas de hablar en términos de cálculo? Del mismo modo, "Menocchio era orgullosamente consciente de la originalidad de sus ideas: por ello deseaba exponerlas a las más altas autoridades religiosas y seculares" (1980 [1976]: 100). ¿Por qué comenzaríamos describiendo estas irresistibles ganas de dialogar en términos de deseo de hacerse valer? ¿No es más importante notar, por ejemplo, que "el deseo de 'buscar las cosas elevadas', del que había renegado ambiguamente doce años atrás ante el inquisidor de Portogruaro, seguía pareciéndole no ya legítimo, sino potencialmente *al alcance de todos*"? (1980 [1976]: 101).

61. *Cuando critican y hacen descripciones en público, lo que hacen es mostrarse mutuamente el carácter público de las reglas que deben seguir. Aquel que creía poder actuar según una regla "personal" fue llamado al orden. Otro que creía poder dotar algunas palabras de un significado "personal" se ve repudiado. Esto no es del todo diferente a lo que hacemos nosotros mismos cuando criticamos y producimos descripciones en público.*

Durante el primer proceso, el acusado había alegado un rechazo de los límites confesionales y se había exaltado al afirmar la equivalencia de todas las religiones. Esto lo había llevado a atacar con violencia a sus jueces y la soberbia de su doctrina: "Y ustedes sacerdotes y frailes, aun quieren saber más de Dios, y son como el demonio y quieren hacer de dioses en la tierra y saber todo igual que Dios, como el demonio: y quien piensa que más sabe, menos sabe" (1980 [1976]: 43). Así, incluso cuando los jueces le recordaban a Menocchio la ley común que había trasgredido, él buscaba recordarles a su vez la ley común que, a su entender, ellos habían trasgredido. De este modo, en la gramática del distanciamiento sus declaraciones tomaron su sentido más positivo.

62. *Una definición muy general de la gramática pública: es el conjunto de las reglas cuyo respeto, en cierta comunidad, permite a los individuos recordarse mutuamente que las reglas*

que utilizan son reglas públicas, no reglas de uso únicamente personal. La gramática pública, interpretada en este sentido, es la expresión más clara del principio de solidaridad [12].

Menocchio buscaba recordar la ley a sus jueces. Por eso contraponía la Iglesia rica y corrupta que tenía enfrente con la pobreza y la pureza de una mítica Iglesia primitiva: "Querría que [la Iglesia] fuese gobernada amorosamente como fue instituida por nuestro señor Jesucristo. Hay misas pomposas, Jesucristo no quiere pompas" (1980 [1976]: 122). Menocchio no pretendía haber inventado una regla "personal" sino que buscaba recordarles a todos una regla común.

63. Sólo en la gramática pública puede tener lugar, en cierta comunidad, la reflexión pública sobre las reglas. ¿Existen sociedades humanas en las que las reglas nunca sean objeto de tal reflexión pública?

Escolio 26. La gramática pública como gramática de la *communitas*
a) Lo sugerimos anteriormente [escolio 23]: la mejor introducción a la gramática pública se encuentra, a nuestro entender, en *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim (1985 [1912]). También Roger Caillois, en el cap. 4 de *El hombre y lo sagrado* (1983 [1950]), presenta una descripción muy buena.
b) Victor Turner (1990 [1969]) realiza tres observaciones importantes sobre lo que llamamos gramática pública: en primer lugar, sólo algunas de nuestras acciones pueden situarse bajo la jurisdicción de esta gramática –lo que Turner aclara en particular mediante el uso de un concepto original, la *liminalidad*–; en segundo lugar, esta gramática actualiza un modo de participación social que ya no está sometido tendencialmente al realismo estatuario en vigor en la vida ordinaria, lo que explica con el concepto de *communitas*; en tercer y último lugar, si los individuos regresan a la fuente y acuden en forma regular a la gramática pública –esta gramática de la *communitas* en que el realismo estatuario de la vida ordinaria tiende a ponerse entre paréntesis y en que, al contrario, la igualdad tiende a volverse posible–, no habría coexistencia posible entre ellos en la vida ordinaria. Podría presentarse estos tres elementos como cierto comentario sobre *Las formas elementales de la vida religiosa.*
c) Por su parte, el "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales", escrito por Mauss (1985 [1950]) en colaboración con Henri Beuchat, permite comprender que la gramática pública está lejos de facultarnos a darle un sentido a la totalidad de la vida social. En los esquimales, de hecho "hay, por así decir, una religión de verano y una religión de invierno, o más bien *no hay religión en verano.* El único culto que se practica entonces es el culto privado, doméstico: todo se reduce a los ritos del nacimiento y de la muerte y a la observación de algunas prohibiciones. [...] Por el contrario, el establecimiento o poblado de invierno vive, por así decir, en un estado de

> exaltación religiosa constante. *Es el momento en que* los mitos, los cuentos se transmiten de una generación a otra. El menor acontecimiento exige la intervención más o menos solemne de magos, de angekoks. El mínimo tabú debe levantarse en ceremonias públicas, en visitas a la comunidad entera (Mauss, 1985 [1950]: 443-444, el destacado nos pertenece). Por lo demás, este reconocimiento del hecho de que la gramática pública no da sentido a todas las acciones humanas es un elemento central de la demostración que busca realizar Durkheim (1985 [1912]). Lo constatamos cada vez que el autor insiste en la división de la vida social en "mundo profano" y "mundo de las cosas sagradas"; los individuos sólo pueden acceder al segundo en ciertos momentos de "efervescencia" (1985 [1912]: 313), en la que el hombre "al sentirse dominado e impulsado por un tipo de poder exterior que lo hace pensar y actuar distinto a lo normal, tiene naturalmente la impresión de ya no ser él mismo" (1985 [1912]: 312); y aquí podemos pensar en Menocchio cuando, inducido por su demonio de la Verdad y de la Justicia, se pone a "discutir y a gritar para sostener su opinión". Así, lo que, según Durkheim, caracteriza mejor el acceso de los individuos a lo que nosotros llamamos "gramática pública" es su carácter extraordinario (en el sentido más literal del término): "La vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Por lo tanto, es necesario asignar a la primera días o períodos determinados de los cuales todas las ocupaciones profanas hayan sido retiradas. Así fue como nacieron las festividades. No hay religión, ni, por ende, sociedad que no haya conocido y practicado esta *división del tiempo* en dos partes claras que se alternan una y otra a partir de una ley variable con los pueblos y las civilizaciones" (1985 [1912]: 440, el destacado nos pertenece). Por otro lado, Durkheim aclara: "El estado colectivo que suscita la religión es la comunión de las conciencias, su fusión en una conciencia resultante que las absorbe momentáneamente. Pero esta comunión sólo es y puede ser llevada a cabo en forma intermitente; es una de las formas de la vida social, pero hay otras. Hay relaciones sociales que no tienen este carácter en ninguna medida y que por consiguiente no son religiosas por sí mismas" (Durkheim, 1975 [1913]: 40-41).

"YO LO APRECIO MUCHO": LA GRAMÁTICA NATURAL

Casi todos los interrogados declararon que conocían a Menocchio desde hacía mucho tiempo: algunos hacía treinta o cuarenta años; otros, hacía veinticinco o veinte, y Daniele Fassetta "desde la infancia, porque somos de la misma parroquia". Aparentemente algunas afirmaciones de Menocchio no se remontaban a algunos días, sino a "varios años", hasta treinta años atrás. Ahora bien, durante todo este tiempo, nadie en el país lo había denunciado. Sin embargo, todos conocían sus discursos. Las personas los repetían entre sí, con curiosidad o asintiendo con la cabeza (Ginzburg, 1980 [1976]: 89).

64. En nuestras sociedades, si un individuo se presenta ante otro intimándolo con la orden de ser su amigo (por ejemplo, amenazándolo con un arma), ¿acaso no es probable que se reconozca que este individuo no sabe exactamente lo que significa "hacerse amigos"? Lo mismo se aplica a aquel que le proponga a otro individuo ser amigos a cambio de una gran suma de dinero.

En los testimonios reunidos por el vicario general, no vemos una verdadera hostilidad hacia Menocchio; a lo sumo, algo de desaprobación. Es verdad que algunas de estas declaraciones provenían de familiares suyos, como Francesco Fassetta o Bartolomeo di Andra, primo de su mujer, quien lo definió como un "hombre honesto". Pero incluso Giuliano Stefanut, quien había interrumpido a Menocchio diciendo que estaba listo a "morir por la fe", agregó: "Yo lo aprecio mucho" (1980 [1976]: 36).

65. Podríamos reconocer en nuestras sociedades la metarregla del donativo y del contradonativo que analizó Mauss –nosotros la llamamos "del compromiso y de la restitución"– en acciones como las que describimos mediante expresiones como "quererse" o "entablar amistad". Confundir tales juegos lingüísticos con los del interés (que, sin embargo, nada tienen en común: son, por así decir, todo lo contrario), constituye sin dudas uno de los errores de Frazer [6] más frecuentes en ciencias sociales. Al respecto, muchos investigadores se comportan como si quisieran validar la actitud del individuo del que hablamos recién [64], quien cree que la amistad es algo comprable o exigible.

Durante el proceso, don Curzio Cellina, capellán de San Rocco y notario del pueblo, declaró: "Yo siempre lo veo con gente y creo que es amigo de todos" (1980 [1976]: 147).

66. Proponemos llamar "gramática del compromiso y de la restitución" al conjunto de reglas que permiten conferir a las actitudes de amistad y amorosas mencionadas negativamente en la proposición [64] y positivamente en la proposición [65] un sentido totalmente positivo. Para simplificar, hablaremos de "gramática natural". El compromiso y la restitución constituyen su metarregla.

Escolio 27. La gramática natural como gramática del donativo y del contradonativo
a) Como hemos sugerido [escolio 23], el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss (1924) representa, a nuestro entender, la mejor introducción a la gramática natural. Otras presentaciones que nos parecen buenas también son las de Maurice Godelier (1996) y de Natalie Zemon Davis (2003 [2000]).
b) Al igual que en el caso de la gramática pública [escolio 26], es conveniente insistir en el hecho de que la gramática natural, incluso en las sociedades llamadas "primitivas", está lejos de permitirnos dar sentido a la vida social en su totalidad. Es lo que destaca Mauss (1924: 154-155) respecto del sistema de regalos contractuales vigente en Samoa, que se relaciona siempre con ocasiones particulares: el matrimonio, el nacimiento de un hijo, la circuncisión, la enfermedad, la pubertad de las niñas, los ritos funerarios y el comercio. También en el caso de los andamaneses, lo que llamamos gramática natural se muestra descriptible sobre todo "respecto de la hospitalidad entre grupos locales y visitas" (1924: 172). En Fiji, hay una temporada, la del *kere-kere*, "en la que no podemos rechazar nada a nadie", a diferencia del resto del año (1924: 191). Por igual, las "supervivencias de estos principios" de donativo y contradonativo que Mauss identifica en el derecho romano sólo conciernen a un sector jurídico muy particular: el derecho de las personas y de las cosas, exceptuando a los otros (1924: 229-238). En los otros sistemas jurídicos que estudia el autor (indoeuropeo, chino) se ven implicadas ciertas instituciones del intercambio –el *adanam* hindú o el *Gaben* germánico, por ejemplo– pero no todas las instituciones de estas sociedades. Para concluir, citamos estas frases que se volvieron famosas y que también destacan lo acotado de los fenómenos implicados: "Una parte considerable de nuestra moral y de nuestra propia vida [y no: *toda* nuestra moral y *toda* nuestra vida] permanece siempre en esta misma atmósfera del donativo, de la obligación y de la libertad mezcladas [...] casi todos nos plegamos [a la regla del donativo y del contradonativo], al menos *en ciertas épocas* del año o *en ciertas ocasiones*" (1924: 258; el destacado nos pertenece).

67. *¿En qué medida interpretar "sus" actitudes de amistad mediante los juegos lingüísticos y no con la gramática natural constituye un error de Frazer? Consideremos en qué medida, cuando vemos en los signos de amistad de otro individuo hacia nosotros un cálculo de interés, nos resulta más difícil considerarlo un verdadero amigo.*

El único "discípulo" que le conocimos a Menocchio era un carpintero analfabeto llamado Melchiorre Gerbas, "que era visto como una persona insensata". Para Melchiorre, Menocchio, por su capacidad de leer, escribir y conversar, parecía estar rodeado por una aureola casi mágica. Así, el carpintero repetía, con un aire misterioso, que el molinero tenía un libro con el que era capaz "de realizar cosas maravillosas" (Ginzburg, 1980 [1976]: 125). Y para explicar por qué había considerado adecuado pro-

nunciar insultos en los albergues de Montereale, había dicho que sólo estaba repitiendo una frase de Menocchio que le había agradado mucho, y que revelaba que Dios no era más que el aire (1980 [1976]: 125). Llamar "estrategia" o "interés" a esta atracción de Melchiorre por el molinero ¿no es acaso una excelente manera de no entenderla?

Escolio 28. Cómo malas descripciones engendran la paradoja del donativo

a) Lo que en antropología acostumbramos llamar "paradoja del donativo" puede interpretarse como resultado de un error de Frazer [6] vinculado al afán del investigador de interpretar mediante lo que llamaremos "gramática del realismo" [71] –es decir, por *anticipación* del contradonativo que vendrá o por *informe final* del conjunto de los intercambios realizados– aquello que en cambio merecería encararse mediante la gramática natural. Veamos, a modo de ejemplo, lo que es una descripción del donativo cuando se realiza en la gramática que le corresponde, es decir, la gramática natural: "En sí mismo, el donativo se afirma primero más bien como el opuesto del intercambio que como una de sus modalidades. El donativo es donativo sólo en tanto no es intercambio, es decir, en tanto su consumación misma afirma el rechazo o el desdén de una eventual prestación a cambio; en suma, en tanto se manifiesta esencialmente en forma de un acto *gratuito*" (Karsenti, 1994: 24, el destacado nos pertenece).

b) Es verdad que Marcel Mauss, legítimamente interesado en reconstituir el "hecho social total" del intercambio y no únicamente una de sus secuencias (la del donativo), es quien introduce elementos de la gramática del realismo en su descripción del fenómeno. La misma concepción global conduce a Mary Douglas (1999 [1990]: 163-178) a afirmar, ya situándose en el momento del contradonativo, que "no hay donativo gratuito". Pero sepamos que perspectivas sintéticas y de sesgo realista como estas sólo son posibles para un observador no implicado en el intercambio: no puede hacernos olvidar que en el momento de dar, al menos si se trata de un donativo, el actor, por su parte, no da en vistas de obtener un contradonativo. Escribe Bruno Karsenti (1994: 24-25): "Si no consideramos este aspecto del concepto [el donativo como acto gratuito], corremos el riesgo de no notar el costado escandaloso [diríamos: lo gramaticalmente contradictorio], no sólo de la fórmula, empleada a menudo por Mauss y sus sucesores, de 'donativos recíprocos', sino también el intento extremadamente sorprendente de basar el intercambio en lo que es su negación propiamente dicha". En resumen, el enigma o la paradoja no existen "en" el fenómeno del donativo: resultan más bien de nuestra dificultad para describir *adecuadamente* un fenómeno tal, es decir, sin intentar *explicarlo* por el contradonativo. Cada vez que la explicación del donativo prevalece por encima de su descripción, esto nos conduce a volver ilusoria la gramática natural en favor de la del realismo y a producir, por ende, oxímoros ("los dones recíprocos" es un buen ejemplo). Agreguemos que, si el enfoque gramatical que aquí defendemos puede tener algún interés, será precisamente aclarar este tipo de situación que se vuelve intrincada por nuestro error y también, al esclarecer nuestras maneras de describir, el de aumentar *por este mero hecho* nuestra comprensión de los fenómenos sociales.

68. *Pensemos en los juegos lingüísticos que en otras sociedades permiten a los individuos quererse y decirse que se quieren. Pensemos en las formas de vida que están ligadas al uso de estos juegos (en especial, todas las formas que la vida íntima adopta en estas diferentes sociedades). Lo que nos permite darles un sentido totalmente positivo a juegos tan diferentes, pese a su especificidad sociohistórica y su considerable diversidad, ¿no es aquello que aquí llamamos "gramática natural"?*

Menocchio pudo salir de prisión y regresar a su hogar, donde lo esperaban su mujer, sus siete hijos y sus sobrinos. Un amigo, Daniele de Basio, *actuó como garante* y *se comprometió* a pagar doscientos ducados en caso de desobediencia de las diversas obligaciones que debía respetar (1980 [1976]: 142).

69. *Lo que hacen cuando se quieren y se dicen que se quieren es mostrarse mutuamente que se quieren. ¿Esto es tan distinto de lo que nosotros mismos hacemos cuando nos queremos y nos demostramos o nos decimos nuestro amor?*

Años después de haber salido de prisión, en 1590, a pesar de todos los disgustos que tuvo con el Santo Oficio, a pesar de su condena infamatoria y de sus días en el calabozo, Menocchio volvió a ser nombrado tesorero de la iglesia Santa Maria de Montereale. Es verdad que el nuevo *pievano* del pueblo no era otro que su amigo de infancia, Giovan(ni) Daniele Melchiori.

"LE DIJIMOS QUE SE CALLARA": LA GRAMÁTICA DEL REALISMO

Escuchemos a don Curzio Cellina, testigo citado al segundo proceso: "Este Menocchio tiene ciertos estados de ánimo que, cuando ve la luna o las estrellas u otros planetas y siente tronar u otra cosa, enseguida dice su parecer sobre lo ocurrido: y finalmente se pliega al parecer de la mayoría diciendo que sabe más todo el mundo que él solo. Y yo creo que este estado de ánimo suyo es malo, pero se somete al parecer de los demás por temor" (1980 [1976]: 147).

70. Si, en nuestras sociedades, un individuo le confía las llaves de su departamento a un desconocido que pasaba por la calle, o conduce a gran velocidad en estado de ebriedad, o se muestra agresivo o violento con individuos tanto más fuertes físicamente que él, ¿no es acaso probable que se considere que no sabe muy bien lo que significa "tener prudencia"?

Prosigue don Cellina: "Cuando lo oímos hablar de la luna y de las estrellas, le dijimos que se callara" (1980 [1976]: 148). Un día, el cura Andrea Bionima incluso llegó a pronunciar la siguiente amenaza velada: "Calla, Domenego, no digas esas cosas porque algún día podrías arrepentirte" (1980 [1976]: 35).

71. "Gramática de la realización y de la autocoerción" es el nombre que proponemos dar al conjunto de reglas que permiten conferir a las actitudes de prudencia mencionadas negativamente en la proposición anterior [70] un sentido positivo. Por comodidad, hablaremos de "gramática del realismo". La realización y la autocoerción constituyen la metarregla de esta gramática.

"Creo que mostraba mal ánimo, y no se atrevía a hablar por miedo", declaró en el segundo proceso Zannuto Fasseta de Montereale, quien había oído a Menocchio "canturrear" (1980 [1976]: 150).

72. Pensemos en todos los juegos lingüísticos que, en nuestras sociedades, se organizan en torno a conceptos como "calcular las pérdidas", "anticipar", "refrenarse", "desconfiar", "medir", "diferir", "detener", "verificar", "contar", "contener", "esperar el momento justo", "bloquear", "controlar", "estabilizar". Pensemos en las formas de vida que están vinculadas a ellos: universos técnicos, burocracias, empresas, oficinas de operaciones financieras, laboratorios de investigación, campos de deportes, terrenos de batalla. Todos estos juegos lingüísticos tienden a tener un sentido positivo en la gramática del realismo: todos pueden ponerse en relación con la metarregla de la realización y de la autocoerción.

Escolio 29. La gramática del realismo como gramática de la institución de las diferencias

a) Como sugerimos anteriormente [escolio 23], la mejor introducción a la gramática del realismo nos parece el artículo de Émile Durkheim

(1969 [1896]). Los análisis de Célestin Bouglé sobre el espíritu de casta en India, en cuya descripción afirma que reúne "repulsión, jerarquía y especialización hereditaria", nos parecen también una excelente presentación de esta gramática (Bouglé, 1993 [1935]), al igual que los trabajos de Mary Douglas sobre la cuestión del peligro, de la impureza y del tabú (Douglas, 1992 [1967]). Sin dudas, podríamos agregar a esta lista el estudio de M. Détienne y J.-P. Vernant sobre la *metis* de los griegos; *en efecto, el arte del piloto que dirige su navío, la habilidad del* sofista, la prudencia del político, la táctica guerrera del general o incluso el control del artesano sobre sus gestos, son actitudes a las cuales la metarregla de la realización y de la autocoerción da un sentido positivo (véase Détienne, Vernant, 2002 [1974]).

b) Teofrasto, el de "divina elocuencia", filósofo griego peripatético y autor de *Caracteres* (obra en la que luego se inspiraría La Bruyère), definía la *eironeia* como una "predilección por la humildad en los actos y las palabras". En la línea de bajo anterior a la *proposición 70*, el molinero Menocchio manifiesta ironía en este preciso y antiguo sentido: su "humildad engañosa" consiste en imponerse, mediante autocoerción, la obligación de mostrar en público que sabe mucho menos sobre la luna y las estrellas de lo que íntimamente considera que sabe. Desde el punto de vista de un análisis gramatical de la acción, la ironía es una actitud característica de las situaciones en las que los individuos se esfuerzan, con mayor o menor éxito, por subordinar la gramática pública a la del realismo. De allí que esta técnica de expresión sea tan frecuente "en el hombre reducido a una posición de debilidad y de inferioridad objetiva" que, sin embargo, no llega a someterse del todo (al respecto, Cavaillé, 2002: 24-31, de quien tomamos la referencia a Teofrasto).

c) En menor medida que las gramáticas pública y natural, la del realismo no se encuentra en posición de darle sentido a la vida social en su totalidad. El estudio de Durkheim sobre la prohibición del incesto sería suficiente para indicarlo: la práctica que el autor describe bajo el nombre genérico de "incesto" es lo que, en los individuos sobre los que nos habla, representa una ocasión de autocoerciones y situaciones de comprensión de los límites de lo que se puede hacer con ciertas personas de su entorno; no *todas las prácticas sexuales* ni *todos los tipos de intercambio* entre familiares son objeto de tales operaciones. De modo más general, resulta que en determinadas sociedades sólo algunos individuos, exceptuando a otros, deben comprender que ciertas conductas son tabúes *especialmente en lo que les concierne*: "Todo lo que posee el joven iniciado, todo lo que toca está prohibido para las mujeres [pero no para los hombres]"; "el joven iniciado [pero no los otros miembros de su comunidad] no puede comer animales que tengan dientes prominentes"; "los pájaros acuáticos están prohibidos para el neófito [pero no para los otros miembros de su comunidad" (Durkheim, 1985 [1912]: 455-456). Por igual, en determinadas sociedades, los individuos deben identificar sólo algunos cuerpos y algunos objetos como tabúes, y no todos los cuerpos ni todos los objetos. Por último, en numerosos grupos humanos, algunos tabúes pueden desaparecer *en ciertos momentos* del año o de la vida. Lo vemos, por ejemplo, en los arunta: durante la ceremonia del Intichiuma, el derecho de comer animales o plantas totémicas se suspende de manera estricta. Sin embargo, "en la época normal, los arunta pueden comer el animal o la planta que les sirve como tótem" (1985 [1912]: 476-477).

73. ¿Por qué se debería interpretar que sus maneras de ser realista no son auténticas formas de realismo? ¿En qué medida aquel que sabe sobrevivir en la selva amazónica daría prueba de menos realismo que aquel que hace negocios en la selva de Wall Street?

Durante el segundo proceso, al final de su primer interrogatorio, el anciano Menocchio, con sus manos temblorosas, les entregó a los jueces una hoja que había escrito sobre algunos extractos del "Padre nuestro". En este "escrito", expresaba su firme voluntad de sumisión y obediencia, multiplicando los "gestos patéticos" de homenaje hacia los que llamaba sus "superiores": los inquisidores en primer lugar, luego los obispos, los vicarios, los párrocos, los capellanes y los curas. Según Carlo Ginzburg, este deseo de retomar la buena senda era "sin dudas sincero". Pues en verdad, ahora que su hijo Ziannuto había muerto, Menocchio se encontraba en el crepúsculo de su vida con que "sus hijos lo rechazaban y lo veían como un peso, como una vergüenza en el pueblo, como un desastre para la familia". Por esto, al tomar conciencia de los límites de la situación en la que ahora se encontraba, buscaba "fervorosamente reintegrarse en la Iglesia que un día lo había alejado, y lo había estigmatizado [mediante el uso obligatorio del hábito con la cruz] como réprobo" (1980 [1976]: 158).

Escolio 30. ¿Podemos hablar de progreso del espíritu humano?
La siguiente observación de Lévi-Strauss nos permite sostener la proposición 73: "La lógica del pensamiento mítico nos pareció igual de exigente que aquella en la que se basa el pensamiento positivo, y en el fondo, poco diferente. En efecto, la diferencia reside menos en la calidad de las operaciones intelectuales que en la naturaleza de las cosas en las que se basan estas operaciones. [...] El progreso –si lo es en tal medida que se pueda aplicar el término– no hubiera tenido la conciencia como escenario, sino el mundo, en el que una humanidad dotada de facultades constantes hubiera tenido que enfrentar, durante el transcurso de su larga historia, nuevos objetos" (Lévi-Strauss, 1985 [1958]: 264-265). Podríamos decir: las razones para mostrarse realista no dejaron de cambiar, las reglas derivadas [32] de la gramática del realismo no dejaron de evolucionar, pero la metarregla de la realización y de la autocoerción [71] *permaneció*.
b) Las sociedades en las que la división del trabajo social es mayor no tienen el monopolio de la gramática del realismo. Por esto, los miembros de estas sociedades "desarrolladas" carecen de comprensión sociológica cada vez que consideran irrealista la manera en que las otras sociedades se esfuerzan por mostrarse realistas. Imaginemos, por ejemplo, que uno de nuestros contemporáneos tuviera la posibilidad de transportarse, con la ayuda de una máquina para explorar el tiempo, a la plaza del pueblo de Montereale en la región del Friuli en el

1600 y que se pusiera como meta, desde su desembarco, enseñar a los habitantes que, al contrario de sus supersticiones, los hombres pueden viajar a la luna en máquinas voladoras, o que sería bueno para los habitantes de Montereale lavarse las manos antes de comer, ya que existen seres que no pueden ver, llamados "microbios", capaces de transmitirles enfermedades graves. ¿Sus interlocutores no considerarían que están frente a un segundo Menocchio, aún más loco que el primero? Este ejemplo, de paso, nos muestra que sólo una concepción del realismo estrictamente acotada al aporte de las ciencias físicas y naturales provocaría que nuestro viajero cometiera errores gramaticales de esta índole con sus anfitriones, y se expusiera el riesgo de ser condenado a la hoguera. Si integra a su sentido del realismo el aporte de las ciencias sociales, entonces, precisamente, no cometerá (o digamos que será menos fácil que lo haga) el tipo de error fatal que más de un explorador pagó con su vida, y que consiste en no comprender lo suficiente la *justificación colectiva* del realismo de los demás; dicho de otro modo: en no comprender que el realismo del otro no da prueba de una manifestación arbitraria o de una subjetividad, sino de un arraigo en la gramática y en el principio de solidaridad [12]. Cabe destacar que, si bien este ejemplo sensibiliza el problema tan radicalmente planteado por Paul Feyerabend (entre otros) sobre la racionalidad de la adhesión a creencias falsas o consideradas como tales, no conduce al tipo de solución relativista que Feyerabend (en especial, 1979 [1975]) parece darle. En efecto, no decimos que tienen razón de pensar que los vuelos espaciales a la luna son imposibles, sino antes bien que tienen *sus buenas razones* para pensar de este modo. Defender la primera formulación ("tienen razón", es decir, "son ellos quienes tienen razón") significaría demostrar que estamos menos arraigados que ellos a la gramática y al principio de solidaridad. Lo cual no es el caso.

74. *Disponemos de muchos instrumentos de medición y de herramientas científicas sofisticadas para comprender con la mayor precisión numérica posible el límite de nuestras actividades. Pero esta manera de intentar ser realistas corresponde a lo que se busca en nuestras formas de vida, y no en las de ellos. En sus formas de vida entra en juego otra manera de ser realista (pero no una ausencia de realismo).*

Como dijimos anteriormente, Menocchio, unos años después de salir de prisión, en 1590, fue nombrado una vez más tesorero de la iglesia Santa Maria de Montereale. Cuando en 1593 Matteo Sanudo, obispo de Concordia, llegó a Montereale durante una visita de inspección de toda su diócesis, quiso examinar las cuentas de tesorería de los últimos siete años. Reprendió "la poca regla observada en la teneduría de las cuentas, a pesar de que en la última visita se hayan dado órdenes oportunas al respecto, las cuales si hubieran sido observadas no cabe duda alguna de que los asuntos de la iglesia habrían ido mucho mejor". Mandó comprar un "libro grande" en el cual el párroco, so pena de suspensión *a divinis*,

debería registrar año tras año las entradas compiladas "partida por partida" y agregar los nombres de quienes pagaban, los gastos del trigo día a día, los gastos de la iglesia y los saldos de los tesoreros, quienes deberían anotar las entradas en un "cuaderno de registro, las cuales luego se pasarán al libro" (Ginzburg, 1980 [1976]: 143). Podríamos decir que así buscó brindar a sus subordinados las herramientas que les permitieran situarse aún más en la gramática del realismo.

> 75. *Lo que hacen cuando se muestran realistas es percibir los límites de sus acciones pasadas, presentes o futuras. Aquel que creía poder continuar la tarea emprendida se da cuenta de que ya no tiene suficiente fuerza. Otro que desea enfrentar la tormenta dice que es más sensato regresar. Esto de ningún modo es diferente a lo que hacemos nosotros mismos cuando queremos mostrarnos realistas.*

Menocchio le había contado a don Cellina "que quería ir a buscar el Santo Oficio para ya no llevar [el *habitello* con la cruz] ya que decía que, debido a este hábito, los hombres rehuían tener contacto y hablar con él" (1980 [1976]: 148). En efecto, *al ver el hábito*, se daban cuenta del *límite* de las relaciones que podían entablarse con aquel que lo llevaba. Y Menocchio, a su vez, notaba en qué medida este hábito volvía al resto realista ante él.

Nuestro modelo de análisis de la acción distingue en ella tres gramáticas –este capítulo procura dar una *visión general* al respecto– y se presenta como una defensa del pluralismo. Al sostener que las metarreglas son sólo tres, afirmamos que efectivamente son más que una. Por otra parte, al tratarse de metarreglas, postulamos que estas se observan en toda sociedad humana, lo que significa que el pluralismo gramatical abordado aquí no es un privilegio de determinado tipo de sociedad, sino que caracteriza la condición humana más universal, y presupone que no existen grupos humanos que tendrían acceso únicamente a una o dos metarreglas. Por lo tanto, este pluralismo no se opone (todo lo contrario) a la idea de una unidad del espíritu humano. Nuestra tarea, en la segunda parte de este libro, será explicarlo en detalle.

> *Escolio 31.* Pluralismo gramatical y unidad del espíritu humano
> a) Defendimos, respecto del espíritu humano, una perspectiva a la vez pluralista y unitaria que podría asimilarse a los últimos pensamientos de Lucien Lévy-Bruhl. A diferencia de lo que a veces se dice, desde su primera obra sobre *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, este

autor privilegia la hipótesis de que el contraste entre mentalidad primitiva y mentalidad moderna no se debe a la inexistencia en las sociedades primitivas de lo que él llama la "ley de contradicción": aquellas sociedades no ignoran *absolutamente* una ley de este tipo, en la que, según el autor, se basa nuestra lógica; a diferencia de nuestras leyes en que se instaló la "lógica" como principio organizador de la mayor parte de la experiencia, la "ley de participación" es la única que reina en aquellas sociedades siempre de manera más decisiva: por esto, se las conoce como sociedades de pensamiento "prelógico" y místico. Como ya sabemos, en sus últimos años Lévy-Bruhl dará un paso adicional: desde entonces, renunciará a considerar que existiría una mentalidad propia de los pueblos primitivos, y afirmará netamente que "la estructura lógica del espíritu humano es la misma en todos lados, y en todas las sociedades humanas conocidas" (Lévy-Bruhl, 1949: 62). Esta declaración de universalismo está acompañada por una afirmación pluralista, más precisamente, dualista. Asimismo, para entonces sostiene con mayor claridad que lo que en un principio había identificado con el nombre de pensamiento "prelógico" (término que ahora le resulta impropio) debe reconocerse como una constante que puede encontrarse en distinta medida en toda sociedad, incluida la nuestra, y afirma que todos los humanos, miembros de sociedades primitivas también, tienden a rechazar la contradicción cuando la identifican. Así, el dualismo de los modos de conocimiento se afirma aquí como condición universal del hombre. Por consiguiente, se trata de una diferencia de estilo –o, si se prefiere, de organización de la experiencia y, por esto, de articulación entre modos de conocimiento–, pero nunca de una diferencia de naturaleza, que opone las sociedades primitivas a las nuestras.

b) Evans-Pritchard supo afirmar, contra el primer Lévy-Bruhl y con la precisión necesaria, la pluralidad gramatical constitutiva de cualquier sociedad humana. Tal como el autor destaca, determinados juicios de los azande que Lévy-Bruhl habría calificado como prelógicos, y que por cierto conciernen a la brujería y los oráculos, son producidos por los azande en situaciones bien determinadas, vinculadas a la recuperación luego de desgracias, y no en toda situación. Así, no pueden generalizarse como característicos de una "mentalidad", lo que significaría negar la capacidad de adaptación situacional de los individuos (Evans-Pritchard, 1972 [1937]: 28-29). En un artículo controversial, Peter Winch (1970 [1964]: 78-111) también criticó a Evans-Pritchard por aventurarse a decir que los azande, sin importar cuán prelógicos sean, no producen en menor medida ciertas representaciones místicas que no son "acordes a la realidad". Winch detectó en Evans-Pritchard un error de Frazer [6]: el criterio de cualquier concordancia entre lenguaje y realidad es la evidencia [7] y, ya que esta es un fenómeno gramatical [2], nada autoriza a afirmar que el pensamiento zande es menos acorde a la realidad que el pensamiento occidental. A partir de esto, Winch deduce que las formas de la racionalidad humana deben ser tan variadas y numerosas como las comunidades humanas existentes, es decir, las gramáticas [1]. A lo que podemos objetar que este tipo de conclusión sólo se basa en un análisis de las reglas derivadas que distinguen propiamente a cada comunidad. Si tomamos en cuenta la existencia de metarreglas, las formas de la racionalidad humana ya no resultan tan numerosas: se reducen, hasta que se pruebe lo contrario, a tres [54].

Parte II
La gramaticalización del mundo

Algunos manuales de ciencias sociales recomiendan no tomarse demasiado en serio las razones de los individuos estudiados. Sostienen que, como la realidad social no es transparente para los actores, lo importante a la hora de describir su modo de actuar, es comprender las causas que los llevan a actuar. Pero una actitud descriptiva de esta clase plantea un problema, ya que, en vez de describir realmente la acción, busca explicarla. El investigador concentra su atención en las causas que identifica detrás de la acción estudiada, sin haber restituido los *detalles prácticos* de esta acción.

La idea central defendida en esta segunda parte del libro es que en ciencias sociales no se realiza una buena descripción sin antes haber aceptado el principio de racionalidad y de intencionalidad. Dicho de otro modo, si no se acepta primero que hay que tomarse *muy en serio* las razones y las intenciones de los individuos cuando actúan. Esta posición "racionalista" plantea una dificultad: ¿cómo describir razones e intenciones que se encuentran en el cerebro de los individuos? ¿Cómo penetrar la interioridad de su cuerpo para saber lo que piensan y lo que quieren *realmente*? La respuesta que damos a estas preguntas retoma las que aportaron autores como Charles S. Peirce y George H. Mead y consiste en romper con las definiciones mentalistas de la razón y de la intención, lo cual conduce a admitir que el significado de nuestros actos, lejos de residir en nuestros estados psíquicos, es totalmente público, y sólo resulta del encadenamiento perceptible de estos estados.

Con todo, admitir una definición no mentalista con respecto a la razón y a la intención no significa que asimilamos la racionalidad a la materialidad de los objetos del mundo y de los comportamientos humanos. En efecto, al adoptar algunas discontinuidades físicas y comportamentales de su entorno, como las razones para actuar y para juzgar, los humanos las *gramaticalizan*: las hacen entrar en un encadenamiento de acciones y de razones, y este encadenamiento obedece a reglas compartidas o, al contrario, las contradice; en pocas palabras, tiene necesariamente un

significado. El enfoque de la racionalidad humana que defendemos se aleja en esto tanto del introspeccionismo como del behaviorismo estrictamente definido.

4. Razones para actuar e intencionalidad

En este capítulo buscamos defender la idea de que en ciencias sociales una buena descripción es literal, no interpretativa o explicativa. Dicho de otro modo, como lo afirmamos previamente [escolio 15], la descripción debe ser lo más "tenue" o superficial posible. Se trata de una posición que podríamos catalogar de behaviorista, siempre y cuando se admita que se trata de la clase particular de behaviorismo que practicaba George H. Mead: un behaviorismo totalmente abocado a restituir el significado que resulta del ajuste recíproco de las conductas.

En este contexto, el naturalismo literario puede servir como referencia, y Maupassant, entre otros, como consejero: "Hacer actuar [a los personajes] de manera tal que se revele al lector, sólo mediante los actos, todo el mecanismo de sus intenciones, sin iniciar en ellos un viaje geográfico con un mapa de deseos y sentimientos, ¿acaso no es esto lo que significa hacer una verdadera novela, en la más estricta y predominante acepción de la palabra? Yo voy más allá. Considero que el novelista no tiene nunca el derecho de calificar a un personaje, de determinar su carácter mediante motivos explicativos. Debe mostrármelo tal cual es y no decírmelo. No necesito detalles psicológicos. Quiero hechos, nada más que hechos, y llegaré a las conclusiones por mi cuenta" (Maupassant, 1994 [1882]: 42). A partir de esto, al definir la razón como una realidad exterior y visible, renunciaremos a la idea de buscar "en la mente" o "en el corazón" de los actores las intenciones y los motivos de sus acciones. Diremos que tales motivos y tales intenciones se hacen notar públicamente, en la "propia estructura del acto social" (Mead), es decir, en el encadenamiento de las acciones mediante las cuales los individuos se notifican de sus errores y se confirman que sus actitudes y sus razonamientos mutuos tienen un fundamento legítimo. "Lo único verdadero son las relaciones", escribe Flaubert en una carta a Maupassant (1994 [1880]: 64). De hecho, para dar cuenta en forma adecuada de la racionalidad y la intencionalidad de las acciones humanas, lo importante será describir los vínculos y no los estados psíquicos. Constataremos

entonces que cada acción implica un vínculo, y ya está implicada en cierto vínculo; que cada acción invita a su vez a otra acción, que es la contrapartida de una acción anterior: esto plantea la cuestión de la gramaticalidad de la sucesión de acciones.

El texto que nos servirá como "línea de bajo" gira en torno a un testimonio en primera persona. Quien relata es un hombre que se confiesa neoyorquino de unos 60 años. La acción sucede alrededor de 1850. Citamos de modo más o menos literal.

"En los últimos treinta años, mis actividades me han puesto en íntimo contacto con un gremio interesante y hasta singular, del cual, según entiendo, nada se ha escrito hasta ahora: el de los amanuenses o copistas judiciales" (o, en la jerga del oficio, "chupatintas"). Desde hace varios años, tengo como fieles colaboradores a dos especímenes destacables: uno cuyo apodo es Turkey (Pavo) y el otro Nippers (pinzas). "Turkey es un inglés bajo, obeso, más o menos de mi edad." Al observarlo, uno pronto se da cuenta de que tiene cierto gusto por la bebida: a la mañana, muestra una formidable eficacia, se ocupa de su labor con diligencia y seriedad; al mediodía, luego de un almuerzo sazonado con algunas copas, regresa con el rostro enrojecido, multiplica los borrones de tinta en los documentos más importantes, vuelca repetidas veces su tintero, ya no logra afilar sus plumas y hace tremendo alboroto con su silla. Con Nippers sucede todo lo contrario, él es un joven de 25 años, pálido, "algo pirático", que sufre una cruel dispepsia, lo que, sobre todo por la mañana, irrita esporádicamente su humor y lo vuelve cómicamente susceptible; al mediodía, cuando terminó su digestión, se transforma en un colaborador mucho más calmo, y esto sucede, valga la coincidencia, en el mismo instante en el que Turkey toma el relevo de los comportamientos groseros e inapropiados. Acostumbro decir que los ataques de excentricidad de mis dos copistas "se relevan uno al otro como centinelas": cuando Nippers está "de guardia", Turkey está descansando, y a la inversa; de modo que, por suerte, no debo afrontar al mismo tiempo sus comportamientos más extravagantes.

En mis oficinas, situadas en un edificio de Wall Street, sin otra perspectiva más que una alta pared ennegrecida de enfrente (tan pegado a nuestras ventanas, por cierto, que nos gratifica con una sombra perpetua), hay un cuarto maleante: el pequeño Ginger Nut (Bizcocho de Jengibre), nuestro ayudante, un muchacho de 12 años cuyo apodo se debe a que mis colegas le piden que vaya a comprar bizcochos de jengibre a los cafés

cercanos a la Aduana y la oficina de correo. Le pago un dólar por semana y ya es bastante por lo que hace en la oficina.

Hace no mucho tiempo, y lo digo con gran orgullo, mi situación laboral tomó cierta envergadura. Me asignaron el antiguo y querido rol de consejero de la corte de la Cancillería del estado de Nueva York. No era una tarea muy ardua y, como me gusta decir, "la remuneración no está nada mal". Lo único negativo es que multiplica en forma considerable las responsabilidades de nuestro estudio. Al poco tiempo me di cuenta de que mis dos escribientes no podrían asumir la sobrecarga de actividad y decidí contratar a un tercer "chupatintas". Una mañana llegó a nuestro estudio un joven que, inmóvil frente a la puerta (estaba abierta porque era verano), decía venir en respuesta a la búsqueda publicada. De entrada me sorprendió su pálida apariencia, tan abandonada que generaba respeto por pura pena. Luego de indagar un poco en su experiencia y conocimientos, lo contraté, feliz de integrar a mi equipo un hombre serio que, creía yo, no dejaría de ejercer una influencia positiva en los descuidos del mediodía de Turkey, y en los enojos matutinos de Nippers.

Al principio, Bartleby –el nombre que nos había dado– realizó una cantidad extraordinaria de escrituras. No se tomaba el tiempo de almorzar, trabajaba noche y día, copiando a la luz del sol y de las velas. Habría estado encantado con su aplicada labor si hubiera manifestado algo de felicidad en sus tareas. Pero escribía de manera silenciosa, apagada, mecánica. Y luego, creo que fue el tercer día desde su llegada, apresurado por solucionar un pequeño asunto, llamé a Bartleby, que estaba detrás del panel que nos separaba, para que me ayudara a cotejar un breve documento. Imaginen mi sorpresa, o más bien, mi consternación, cuando sin siquiera moverse de su silla, respondió con una voz peculiarmente suave y firme: "Preferiría no hacerlo". Durante algunos instantes, permanecí en absoluto silencio, tratando de reponerme. Pensé que tal vez mis oídos me engañaban o que Bartleby no había entendido bien mi pedido. Lo reiteré con un tono de voz lo más claro posible, pero con la misma claridad me llegó la misma respuesta: "Preferiría no hacerlo". "¿Preferiría no hacerlo?", respondí en eco, y, muy alterado, me levanté y crucé la pieza en sólo un paso. "¿Qué quiere decir con eso? ¿Acaso perdió la cabeza? ¡QUIERO que me ayude a cotejar este documento, aquí tiene!" Y se lo entregué. Pero me respondió con su voz peculiarmente suave: "Preferiría no hacerlo".

Otro día, Turkey, Nippers y el pequeño Ginger Nut están sentados en hilera en mi oficina, cada cual con su documento en mano para que co-

tejemos todos juntos el cuadruplicado de testimonios que había recibido en el Alto Tribunal de la Cancillería. Lo llamo a Bartleby, que se quedó atrás de su panel, para que él también venga a mi oficina. Y entonces escucho, detrás del mismo panel, que las patas de su silla se deslizan suavemente (no hay alfombra) y al instante Bartleby aparece en el umbral de su ermita. "¿Qué desea?", pregunta con benevolencia. "Las copias, las copias", dije apresurado. "Vamos a cotejarlas." Y le entrego el cuarto duplicado. "Preferiría no hacerlo", dice y desaparece sutilmente detrás del panel. Durante algunos instantes permanecí inmóvil frente a mi columna de asistentes como una estatua de sal. Luego, recuperándome, avancé hacia el panel y pedí que me explicara la razón de un comportamiento tan excéntrico: "¿Por qué se niega?". "Preferiría no hacerlo", respondió. Conteniendo mi ira, intenté hacerlo entrar en razón: "Vamos a cotejar sus copias. Le estamos ahorrando trabajo ya que con una sola lectura haremos lo mismo que usted en cuatro minutos. Es el procedimiento. Cada copista debe cotejar su copia. ¿No es así? ¿Tiene algo para decir? ¡Responda!". A lo que replicó, con su voz suave y serena: "Preferiría no hacerlo'".

Quienes leyeron el relato que Herman Melville escribió a partir de esta sorprendente historia y que publicó en noviembre de 1853 en *Putnam's Monthly Magazine* saben que a continuación las cosas no dejaron de empeorar con Bartleby, hasta que termina durmiendo, acurrucado en un rincón, en el fondo de las Tumbas, con "los reyes y los consejeros". Antes de llegar a esto, una serie de episodios me hicieron entrever de manera progresiva la profunda angustia y la insondable soledad que habitaban a este hombre, lo que me generó un sentimiento de piedad y afecto que me condujo a no despedirlo de mi estudio, cada vez que me sintiese tentado, y dejarlo en la calle *manu militari*. Hubo una segunda vez en la que me dijo que "prefería no" revisar sus minutas, ni tampoco ir a hacer un mandado al correo. Luego hubo un día en el que dijo que "prefería no" responder a mis preguntas sobre quién era y dónde había nacido. Un día en el que dijo que "prefería no" irse del estudio a pesar de que le diera la orden de hacerlo. Esto fue el día siguiente al que me dijo que "prefería no" dejarme. Aquel en el que dijo que "prefería no" probar los distintos oficios que le sugería y venir a vivir conmigo durante un tiempo como se lo propuse.

"'¡Bartleby!' Sin respuesta. '¡Bartleby!' dije alzando la voz. Sin respuesta. '¡Bartleby!' grité" (Melville, 2003 [1853]: 57). Para su superior, la ausencia de respuesta de Bartleby constituía una razón para alzar la voz.

76. *Para quien decide privilegiar un enfoque descriptivo basado únicamente en el estudio de los actos públicos, la acepción clásica de la palabra "razón", con su aspecto tan mentalista, no puede ser satisfactoria. [En su acepción clásica, se define la razón como facultad intelectual, poder de pensar, de clasificar o de esquematizar, o capacidad mental.] Una acepción de la palabra "razón" que concuerda con tal enfoque descriptivo correspondería antes bien a usos muy prosaicos de la palabra, como por ejemplo en el enunciado "La razón que me das no me satisface", o en este otro: "No tengo ninguna razón para estar enojado por esto".*

"Como un fantasma obedeciendo a las leyes de la invocación mágica, ante la tercera conminación, Bartleby apareció en la entrada de su ermita" [la elevación del tono de su superior había constituido para el copista una razón para salir de su ermita]. "Vaya a la otra sala y dígale a Nippers que venga a verme" [la aparición de Bartleby era para su superior una razón para darle una orden]. "Preferiría no hacerlo" dijo lenta y respetuosamente [para él, la orden recibida era una razón para no cumplirla] (2003 [1853]: 57).

77. *Una definición posible del concepto de razón: toda discontinuidad física o comportamental (un ser vivo, un objeto, un gesto, un enunciado, una inscripción, etc.) que los individuos emplean para respaldar su acción o su juicio. Desde esta óptica, "razón" significa entonces motivo de acción, razón para actuar.*

Escolio 32. Paralelo con la teoría semiótica de Peirce
a) La definición del concepto de razón que introduce la proposición 77 podría ser objeto de ciertas observaciones de Wittgenstein. Por ejemplo: "Si decimos 'pensar es un proceso mental', esto sólo será correcto si llamamos también proceso mental a la lectura de una proposición escrita o a la escucha de una proposición oral" (Wittgenstein, 1980 [1969]: § 66). O también: "Una de las cosas más peligrosas para nuestras consideraciones, es la idea de que pensamos en la cabeza, con

la cabeza. La idea de un proceso que se desarrolla en la cabeza, en ese espacio totalmente cerrado, confiere al pensamiento algo de oculto" (§ 65). También podríamos vincular esta definición del concepto de razón con la manera en que los filósofos pragmatistas conciben el pensamiento. Por ejemplo G. H. Mead (1963 [1934]: 189): "Al defender una teoría sociológica del pensamiento, la abordamos desde un punto de vista funcional, en vez de considerarla como una sustancia o entidad. Nos oponemos en particular a todas las interpretaciones que lo sitúan en el cerebro o en el cuerpo; en efecto, a partir de nuestra teoría sociológica el campo del pensamiento debe ser tan amplio como el del proceso social de la experiencia y del comportamiento, y debe incluir todos sus componentes. [...] Si el pensamiento se constituye socialmente, entonces el sitio de todo pensamiento individual debe extenderse tan lejos como la actividad social o el mecanismo de relaciones sociales que lo constituyen. De tal modo, este campo no puede limitarse a las dimensiones del organismo individual al que pertenece". Estas diferentes consideraciones revelan que el enfoque que defendemos, por poco usual que sea, sin embargo está respaldado por cierta tradición filosófica, aquella que de Peirce a Wittgenstein desarrolló la tesis de la exterioridad del pensamiento, puesta en valor y defendida por Vincent Descombes (1995 y 1996), como también por Jacques Bouveresse (1987).

b) De hecho, nuestra definición de la razón se aproxima en gran medida a la noción de "signo" tal como la desarrolló Peirce. Por supuesto, no nos explayamos en la teoría de Peirce en su totalidad, sino que nos atenemos a algunos de sus elementos, que nos resultan los más decisivos. 1) En primer lugar, el hecho de que el signo (lo que llamamos "razón para actuar") es lo que vuelve descriptible al pensamiento humano: "Si deseamos analizar los fenómenos mentales, la mejor forma es hacerlo, no en el interior, sino en el exterior, es decir, en los signos, y mediante la actividad semiótica" (cit. en Tiercelin, 1993: 55). 2) En segundo lugar, el hecho de que, según Peirce, el significado nunca es diádico (lo sería si se limitara a una relación entre el signo y su objeto, esto es, entre la razón para actuar y la discontinuidad), sino siempre triádico, es decir que implica una relación entre objeto, signo e interpretante (1993: 65), o en nuestros propios términos, entre discontinuidad, razón para actuar y regla gramatical. Por lo tanto, esta concepción impide asimilar la producción del sentido a un mecanismo que vincularía causalmente al objeto con su signo y, por el contrario, orienta el análisis hacia un estudio de la manera en que los signos se encadenan: lo hace volviendo descriptible el respeto de ciertas reglas gramaticales. 3) En último lugar, el hecho de que Peirce concibe al interpretante como un signo. Esto nos lleva a decir, en nuestras propias palabras, que la regla gramatical tiende a constituir una razón para actuar; esto sucede cada vez que la regla da lugar a un enunciado positivo.

78. *Así, por ejemplo, este sol brillante representa para mí una razón para salir a dar una vuelta (un motivo para salir). El insecto que cayó en su plato es para usted una razón para no terminarlo. En el suspiro de mi interlocutor encuentro una razón para dejar de hablar. La palabra "Hola", dicha por otra persona es*

una razón para que yo pronuncie la misma palabra. Por igual, la orden "No tienes derecho a hacer eso" es para mí una razón para continuar y agravar mi acción. En todos estos casos, el actor se vale de una discontinuidad presente en su entorno para respaldar su acción o su juicio. En todos estos casos, el actor dispone de determinada razón, de determinado motivo para actuar o juzgar.

El narrador prosigue: "Me costaba mucho no sentir vergüenza por Turkey. Sus prendas pronto tomaban un aspecto grasoso y olían a taberna. En el verano usaba esos pantalones caídos y holgados. Sus sacos eran repulsivos; su sombrero, repugnante. El sombrero me era indiferente, pero su saco, no" (Melville, 2003 [1853]: 27-29). El saco constituía para mí una razón para actuar: "Intentaba hacerlo entrar en razón al respecto, pero era en vano". "Un día de invierno, le dejé a Turkey en mi guardarropa una prenda bastante respetable, un gabán gris forrado con muletón, muy cómodo y muy abrigado, que se abotonaba desde las rodillas hasta el cuello" (2003 [1853]: 29). Pensé que Turkey apreciaría este favor y que a partir de ahora intentaría adaptar su comportamiento a su nueva prenda [esperaba que la prenda fuera para él una razón para adoptar una nueva conducta]. "Pero no. Creo que el hecho de envolverse en ese sobretodo tan suave y acolchado había ejercido en él un efecto pernicioso, en virtud del principio según el cual un exceso de avena es perjudicial para los caballos. De hecho, Turkey mostraba su gabán tal como un caballo desobediente muestra la avena que comió. El gabán le daba insolencia" [era para él una razón para actuar de manera insolente].

79. *"Siento que las letras son la razón por la cual leo de tal o cual manera. Pues si me preguntan: '¿Por qué lee de esa manera?', justifico mi lectura por las letras que están ahí" (Wittgenstein, 1986 [1953]: § 169).*

En este caso, el punto de vista es descriptivo, no explicativo. Ya no buscamos las razones *escondidas e invisibles* por las cuales la prenda que su patrón ofreció a Turkey representaba una razón para que se mostrara más insolente. Si nos pusiéramos a buscar estas razones, aunque aún no se identificaron ni describieron las razones *presentes y visibles* de Turkey para comportarse así (los apoyos actuales de su acción) correríamos el riesgo de no tomar en serio estas razones presentes, y de este modo, de no describir *realmente* la acción de Turkey, conformándonos con un

simple atajo. Lo mismo sucedería si quisiéramos explicar *desde el inicio* nuestra acción de lectura por medio de un mecanismo neurocerebral o mediante la historia de nuestra socialización, incluso antes de tomarnos el trabajo de corroborar los apoyos presentes y visibles de nuestra lectura. Esto significaría una falta de interés en nuestro acto de lectura, y conformarse, al respecto, con un atajo.

> *80. Cabe destacar que la concepción de la razón como motivo exterior de la acción no se opone en absoluto a la concepción, más clásica, de la razón como facultad de esquematizar y clasificar. Si a priori cualquier discontinuidad presente en el entorno de los individuos es pasible de servirles como razón para actuar, no cualquier discontinuidad es movilizable en ese momento para tal uso. Incluso sin mencionar el hecho de que todas las razones para actuar no son igualmente buenas en una situación, simplemente no todas las discontinuidades están disponibles. Algunas son más discontinuas, más relevantes que otras, es decir, más fáciles también de asir y utilizar como respaldo. Por lo tanto, la "elección" del individuo de aquello en lo que puede respaldarse es una tarea que en gran medida involucra la evolución de circunstancias (dicho de otro modo: sus tendencias a manifestarse). Pero también es una tarea que involucra sus propias tendencias corporales para discriminar y asir.*

Nippers y Turkey "a menudo enviaban a Ginger Nut" a buscar ese bizcocho peculiar, pequeño, redondo, chato y muy especiado, a partir del cual le habían puesto ese apodo. "En las mañanas frías, cuando había poco trabajo", Turkey engullía esos bizcochos "de a veinte como simples obleas (los vendían a seis u ocho por un centavo) y el deslizar de su pluma se mezclaba con el crepitar de los trozos mordisqueados" (2003 [1853]: 33). Los bizcochos de jengibre son la razón para que Nippers y Turkey pidan a Ginger Nut que los compre: desde un punto de vista descriptivo, no hay otra razón para esta compra. Estos bizcochos son también la razón por la cual le gustan tanto a Turkey y los engulle en tales cantidades. Precisemos: Esos bizcochos son la única razón de que a Turkey le gusten tanto. Pues si fueran tan sólo un poco diferentes (menos especiados, por ejemplo, o con menos azúcar), nada indicaría que a Turkey le gustaran tanto y comiera tantos. Por supuesto, la idea de que el consumo masivo de estos bizcochos es una acción que involucra la "tendencia" de esos bizcochos "a manifestarse" y a estar disponibles

para los actores – dicho de otro modo, lo que involucra el hecho de que se las fabrica y se las vende en el entorno cercano a los actores, de que están dispuestas en su mesa, cerca de su mano, etc.– no es incompatible con la idea de que es una acción que también involucra las tendencias corporales de estos actores a discernir y a asir; en otras palabras, lo que involucra sus gustos y la manera en que los adquirieron históricamente. Sin embargo, cabe insistir: aunque la tarea sea describir, esta segunda idea, que nos introduce en la *explicación de la acción*, merece ser relegada a un segundo plano. Por ejemplo, la hipótesis según la cual Nippers y Turkey tendrían una "representación mental del buen bizcocho", típica de su clase social en la sociedad estadounidense de la época, aparte de su espantosa oscuridad nos resulta totalmente inútil en este caso para describir de manera integral y relevante lo que hacen Nippers y Turkey cuando envían a Ginger Nut a reabastecerlos de bizcochos.

Escolio 33. Límites del determinismo físico

a) La proposición 80 destaca que la "elección" del individuo de aquello en lo que puede basarse para actuar o juzgar involucra *a la vez* sus propias tendencias a discernir y asir, y la tendencia de ciertas discontinuidades a manifestarse más que otras en su entorno inmediato. Tanto el antropólogo culturalista como el geógrafo fisicalista están de acuerdo en negar este encuentro: el primero remite toda iniciativa del actor frente a su entorno físico a las tendencias que interiorizó en el transcurso de su socialización; el segundo subordina por completo esta iniciativa a las condiciones dictadas por el entorno físico. En cuanto a esto, podemos optar por la vía media e interactiva que abrió George H. Mead: "Todos los objetos [que nos rodean] provocan reacciones en nosotros, y estas reacciones son los significados o las naturalezas de los objetos; la silla es algo sobre lo que nos sentamos [la constituimos como una razón para sentarnos], la ventana es algo que podemos abrir para obtener luz o aire [una razón para abrirla]. [...] Podríamos decir que el individuo toma la actitud de la silla. Efectivamente, en este sentido tomamos la actitud de los objetos que nos rodean; ahora bien, aunque este acto normalmente no se convierte en una comunicación en nuestra actitud hacia los objetos inanimados, sí toma esta forma cuando decimos que la silla nos invita a sentarnos y la cama a acostarnos. Nuestra actitud en estas circunstancias es sin dudas social [es decir, está vinculada a razones para actuar]" (Mead, 1963 [1934]: 238). En un psicólogo como James Gibson encontraremos una prolongación de la idea según la cual cada entorno que los humanos habitan y reorganizan los "invita" a actuar de tal o cual manera, o los "disuade" de hacerlo: "El entorno restringe lo que el animal puede hacer: es lo que refleja el concepto de nido ecológico. Dentro de ciertos límites, el animal humano puede modificar los ofrecimientos [*affordances*] de su entorno, pero sigue siendo criatura de su situación" (Gibson, 1979: 143).

b) Los trabajos de Leroi-Gourhan conducen también a contemplar (a partir del modo de la interfaz dinámica, no del determinismo unilateral) el vínculo entre las tendencias a actuar de los humanos y

las tendencias de las discontinuidades que los rodean a sobresalir y a manifestarse. Según el autor, cualquier "invención" humana necesita a la vez un "genio inventivo" (que se basa en la cultura técnica correspondiente a una comunidad) y un "medio exterior" (que vuelve disponibles ciertas discontinuidades con más facilidad que otras): "La presencia del cobre nativo no hará nacer el genio inventivo, sino que la invención tenderá a fijarse en esta materia propicia. Por ende, podemos decir que, donde se encuentre cobre nativo, *puede haber* una metalurgia embrionaria". Aunque parezca que "bajo todas sus formas, el medio natural ofrece el terreno propicio: clima, relieve, situación marítima o terrestre, desierto o pantano", de modo que podríamos incluso decir que en toda invención humana hay "gran parte de determinismo físico", Leroi-Gourhan señala que sería un error "valerse de las influencias del medio para explicar con demasiada rigurosidad" la manera en que los hombres producen sus formas de vida (Leroi-Gourhan, 1950: 408-409). Por esto, podríamos decir que la naturaleza nunca pone a disposición de los humanos razones para actuar, sino solamente discontinuidades. Por su parte, los humanos nunca pueden asir "puras" discontinuidades: constituyen *siempre de antemano* estas discontinuidades, en la medida en que las toman como razones para actuar, es decir, que las gramaticalizan. (Esta perspectiva es tema de Descola, 1986.)

NO HAY ACCIÓN SIN RAZÓN

"'¡Bartleby! Rápido, te estoy esperando'. Pude oír como las patas de su silla se deslizaban lentamente por el piso sin alfombra y enseguida apareció en el umbral de su ermita. "¿Qué desea?", pregunta con benevolencia. "Las copias, las copias", dije apresurado. "Vamos a cotejarlas." Y le entrego el cuarto duplicado. "Preferiría no hacerlo", dice y desaparece sutilmente detrás del panel. Durante algunos instantes permanecí inmóvil frente a mi columna de asistentes como una estatua de sal. Luego, recuperándome, avancé hacia el panel y pedí que me explicara la razón de un comportamiento tan excéntrico: "¿Por qué se niega?" (2003 [1853]: 43-45).

81. Es conveniente distinguir entre tener una razón para actuar por un lado, y decirla o debatir al respecto, e incluso simplemente identificarla, por el otro. El enunciado de la razón para actuar o para juzgar que tenemos –y en mayor medida el consiguiente debate para saber si es una buena razón– nunca es una precondición de la acción o del juicio. Determinar las razones es sólo una posibilidad abierta por la acción o el juicio; por ejemplo, si

alguien viene a preguntarle a uno la razón por la cual actúa o juzga del modo en que lo hace.

Me puse a razonar con él: "Vamos a cotejar sus copias. Le estamos ahorrando trabajo ya que con una sola lectura evaluaremos sus cuatro ejemplares. Es el procedimiento. Cada copista debe ayudar a cotejar su copia. ¿No es así? ¿No tiene nada para decir? ¡Responda!". A lo que replicó, con su voz suave y serena: "Preferiría no hacerlo" (2003 [1853]: 45). El "preferiría no hacerlo" en respuesta a la orden "¡Responda!" del patrón podía significar varias cosas. Por ejemplo, la fórmula podría querer decir: "Preferiría no *cotejar la copia*". (Interpretada de este modo, esta respuesta manifestaría el olvido voluntario de todas las justificaciones que dio el patrón hacía un instante.) Pero la fórmula también podría querer decir: "Preferiría no *responder*". En este caso, el "Preferiría no hacerlo" podría interpretarse como cierto equivalente de un "No tengo razones para darle". Pero entonces, este "No tengo razones para darle" ¿debería interpretarse como un "Juzgo ilegítima su insistencia en pedirme mis razones" o, mejor, como un "Yo mismo no logro encontrar la razón de las respuestas que le doy" [yo mismo no entiendo lo que me pasa]?

82. *Es posible actuar o juzgar sin comprender con claridad las razones en las cuales nos fundamentamos. También podemos encontrar muchas dificultades para identificar las razones que tuvimos en tal o cual circunstancia, para actuar o juzgar como lo hicimos. Con todo, que la razón de una acción o de un juicio no resulte clara para el observador, ni incluso para el actor, no significa que esta razón esté ausente. Al contrario, debemos, por principio de método, postular que existe.*

"Desde hacía algún tiempo había adoptado la costumbre de decir involuntariamente 'prefiero' en toda clase de circunstancias en las que esta palabra no era la más adecuada. Y me preocupaba pensar que mi asunto con el escribiente ya había afectado seriamente mi estado mental. ¿En qué nueva y profunda aberración me estaba arriesgando a caer?" (2003 [1853]: 81). Reformulemos: "No sé muy bien *por qué razón* había tomado la extraña costumbre de utilizar esta palabra tomada de Bartleby: es lo que me hizo decir que mi uso de la palabra era 'involuntario'. *La explicación* de esta nueva y mala costumbre debía ser que mi estado mental se había contaminado al estar en contacto con el joven escribiente. ¿Entonces su enfermedad era contagiosa? De ser así, mi estado corría el riesgo

de empeorar". Cabe destacar varias cuestiones: 1) tendemos a calificar nuestros comportamientos como *involuntarios* cuando ya no vemos nuestras razones para actuar; 2) tendemos a querer explicar nuestros comportamientos cuando ya no vemos nuestras razones para actuar (aunque en este caso sería indudablemente más útil comenzar *describiendo como corresponde* nuestros comportamientos).

83. En ciencias sociales, cualquier descripción de una acción como "absurda", "insensata" o "irracional" puede ser considerada como un fracaso por parte del descriptor. Siempre tenemos derecho a considerar que se trata de un error de Frazer [6].

El narrador sobornó al cocinero de la prisión de las Tumbas para que cuidara de Bartleby durante su detención. El cocinero: "'¿Qué desea para almorzar hoy?'. 'Prefiero no almorzar hoy', dijo Bartleby volteándose. 'No me haría bien. No acostumbro almorzar'. Tras lo cual se dirigió lentamente al otro lado del pasillo y se quedó quieto delante de la pared. 'No entiendo...' me dijo el cocinero sorprendido. '¿Es raro este, no?' 'Creo que está un poco perturbado', respondí triste" (2003 [1853]: 131). Destacaremos que al renunciar a comprender las razones de Bartleby para actuar (declarándolo "un poco perturbado"), el narrador renunció, en el mismo movimiento, a mantener al escribiente del lado de la humanidad común: "principio de racionalidad" puede entenderse en este caso como un sinónimo de "principio de humanidad" o de lo que Davidson llama "principio de caridad".

Escolio 34. Límites de la caridad interpretativa de Davidson
a) Nuestro uso de la noción de "principio de racionalidad" podría aproximarse a lo que Donald Davidson llamó "principio de caridad interpretativa" (Davidson, 2001 [1984]). De hecho, Davidson no restringe la noción de racionalidad a una acepción estrictamente instrumental, sino que interpreta el término en un sentido muy general: ser racional consiste en no contradecirse y no desarrollar creencias opuestas a la evidencia [2]. El principio de caridad interpretativa nos pide presuponer una racionalidad como esta en nuestros interlocutores o en los actores que estudiamos. Asimismo, este principio nos invita a suponer que existe una perspectiva –que podemos soslayar por completo– a partir de la cual los actores que nos parecen más irracionales nos resultarían racionales.
b) Sin embargo, en este contexto podemos identificar dos diferencias importantes con lo que nosotros llamamos principio de racionalidad [84]. La primera es que la palabra "razón" tiene para nosotros un sentido preciso: designa toda discontinuidad física o comportamental que sirva como respaldo de la acción o el juicio [77]. De este modo, encontrar la razón de una acción no consiste, a nuestro entender, en

atribuirle a este actor un razonamiento (no contradictorio) o conjeturar una intención oculta en su actuar (en virtud de evidencias que no percibimos), sino antes bien, y de modo más prosaico, en designar los apoyos físicos o comportamentales que utilizó de respaldo. La segunda diferencia está vinculada a que –por principio de caridad interpretativa– Davidson nos pide que no atribuyamos a nuestro interlocutor, o a los actores que estudiamos, demasiadas creencias "irracionales", es decir, demasiadas creencias contradictorias o que se opongan a las evidencias. Nosotros pedimos más: no describir como "irracional" una creencia que nos resulta contradictoria u opuesta a nuestras evidencias [83]. De hecho, si no renunciamos definitivamente a utilizar la noción de irracionalidad como recurso descriptivo, esto nos conduciría a promover una concepción reduccionista de la racionalidad.

84. *Por "principio de racionalidad" entendemos el principio metodológico en virtud del cual siempre hay que considerar que una acción tiende a tener una razón, aunque, en la situación dada, esta no sea aceptable o no aparezca en el momento. Así, por ejemplo, un gesto agresivo, suicida, obsceno o supersticioso puede reconocerse, en una situación determinada, como inconveniente y erróneo por los implicados en la acción: sin embargo, no diremos que se trata de un gesto irracional, sino que buscaremos la razón que puede dar a este gesto un sentido positivo.*

¿Acaso Bartleby no dio claramente la razón por la cual "prefiere" no almorzar hoy? "No me haría bien. No acostumbro almorzar" dijo, y se quedó quieto frente a la pared. ¿Por qué el narrador no se toma en serio esto? ¿Por qué no explora esta posibilidad? Si lo hiciera, comprendería que la razón exacta de la negación a almorzar es el enunciado positivo de Bartleby de una regla que desea respetar: no almorzar. Indiquémoslo: desde el punto de vista descriptivo, no hay otra razón para su actitud. Entonces, ¿por qué empeñarse en calificar al hombre de "extraño" o "trastornado"? Si en cambio el narrador se esforzara en observar cuáles son, desde su propia forma de vida, las razones que a veces puede tener para desear respetar una regla de prohibición (estas razones pueden ser, por ejemplo, el enunciado positivo de la regla) y confrontara el rechazo de almorzar de Bartleby con estas situaciones que conoce –de acuerdo a lo que establece la proposición 23–, entonces la actitud de Bartleby le resultaría de repente menos "absurda", "insensata" o "irracional". En todo caso, no más absurda, insensata o irracional que la suya cuando respeta una regla de prohibición.

Escolio 35. Contra las definiciones estrictas de la racionalidad
a) Definir la razón como una realidad exterior [77] conduce a tener que desapegarse de distintos usos, en ciencias sociales, de la noción de "principio de racionalidad" –en especial de aquellos que se inscriben en distinto grado en la tradición paretiana–. De hecho, nuestro objetivo no es procurar distinguir en las conductas humanas, como hace Pareto, entre un aspecto lógico y un aspecto irracional. Al contrario, en la proposición 83 sostenemos que la noción de "irracionalidad" no debe constituir un recurso descriptivo para el investigador. Por tanto, defendemos posiciones más racionalistas o, para ser más precisos, menos estrictamente racionalistas. ¿No es acaso una definición restrictiva de la racionalidad lo único que conduce a Pareto a producir él mismo el "residuo" irracional que invoca? En un enfoque como el que defendemos, abierto a la idea de que podemos interpretar toda discontinuidad presente en nuestro entorno como una razón para actuar [80], al contrario la racionalidad se afirma, por principio, como coextensiva de cualquier acción y juicio. Ya no es más una cualidad distintiva característica de ciertas acciones y juicios. Así, por ejemplo, ya no es pertinente invocar la idea de una "elección racional", al menos si mediante tal expresión deseamos indicar que la racionalidad –estrictamente definida como optimización de sus intereses propios o, incluso, como ajuste de los medios a los fines– fundamentaría, de manera oculta o negada (si este fuera el caso), el conjunto de decisiones humanas. En efecto, si es verdad que todos nuestros compromisos tienen una razón, esto es en el sentido exacto de la proposición 77, y quiere decir, simplemente, que tales compromisos están respaldados por la materialidad del mundo. Por otro lado, como intentaremos precisar en el capítulo 5, la gramática del realismo [71], en la cual la optimización del interés personal y la relación medios-fines encuentran su sentido totalmente positivo, está lejos de ser la única gramática que puede dar un sentido positivo a nuestras razones para actuar.
b) Si bien algunos puedan verse tentados de interpretarlo como una postura normativa, el privilegio que Max Weber le otorga a la racionalidad instrumental [*Zweckrationalität*] es meramente metodológico. [Al respecto, véase el resumen de Jean-Claude Passeron en su artículo sobre Weber y Pareto (Gérard-Varet y Passeron, 1995: 97-101)]. Un privilegio de método como este se justifica por el hecho de que, como la acción racional instrumental es en el esquema tipológico de Weber la acción más "puramente" racional, será la que podrá servir mejor como guía para describir el déficit de racionalidad que caracteriza a cada uno de los otros tipos de acciones (Weber, 1995 [1922]: 6). Por lo tanto, para Weber, la racionalidad no es sólo aquello que caracteriza en mayor medida a la acción racional instrumental. Es también *aquello que le falta relativamente* a la acción racional orientada por valores [*Wertrationalität*] y aún más a las acciones afectivas y tradicionales. Por eso, a pesar de la búsqueda de neutralidad axiológica que permanentemente conduce a Weber a tratar con igual dignidad a cada uno de los tipos de acción que distingue, su enfoque no podría admitir lo que nosotros admitimos aquí: que la racionalidad está presente en igual medida en todo tipo de acción [84]. Al aceptar esto, queda por encima del principio de la diferenciación entre tipos de acción la gramática, y ya no el grado de racionalidad, como sucede en Weber. Lo que nos lleva a constatar que el rechazo a distinguir los tipos de acción según su mayor o menor proximidad a una racionalidad que tenga un sentido

totalmente positivo en la gramática del realismo (como en el caso de la *Zweckrationalität*) no significa que nos entreguemos al relativismo y que renunciemos a jerarquizar las distintas formas de acción. El cambio de perspectiva sólo se debe a que ya no atribuimos la existencia de una jerarquía como esta (aunque fuera sólo metodológica) a una escala de racionalidad, sino antes bien al vínculo entre las distintas metarreglas que dan un sentido positivo a una racionalidad diferente. Dicho de otro modo, el cambio de perspectiva se debe a que ya no atribuimos la existencia de esta jerarquía entre acciones al principio de racionalidad, sino al principio de solidaridad [12].

c) La definición más amplia que damos del principio de racionalidad [84] nos lleva a rechazar la oposición entre racionalidades "objetiva" y "subjetiva" que defiende Herbert Simon y suele retomar Raymond Boudon. De hecho, aunque esta distinción apunte a conferir cierta dignidad a la racionalidad denominada "subjetiva" (lo que de por sí podría corresponderse con el uso extensivo del principio de racionalidad que adoptamos), aún resulta demasiado limitativa. Como afirma Boudon: "Podemos hablar de racionalidad objetiva cuando el actor utiliza los medios objetivamente mejores –habida cuenta del estado del saber– para alcanzar un objetivo" (Boudon, 1992: 38). Esta concepción parece implicar una jerarquía. Por cierto, Boudon emplea la designación "racionalidad subjetiva" para explicar las creencias "no válidas" o "normativas", mientras que reserva la noción de "racionalidad objetiva" sólo a la explicación de las creencias "válidas". Asimismo, en otra tipología, más añeja y con una influencia más directa de Weber, Boudon estableció una jerarquía que, en forma de círculos concéntricos, va de la racionalidad más elevada (el núcleo "utilitario o teleológico") hasta las franjas más periféricas de la racionalidad: "actos afectivos e impulsivos" y "acciones irracionales" (1996 [1986]: 294-295). Un implícito normativo de esta clase, que prioriza antes que cualquier otra a la gramática del realismo, no es congruente con el postulado pluralista en el que se basa el modelo gramatical que desarrollamos. De todas formas, debemos reconocer que desde sus primeros trabajos Raymond Boudon mantuvo distancia de una concepción demasiado exclusivamente "realista" de la razón, tal como la promueve, en especial, la teoría de la elección racional. Asimismo, en *Le juste et le vrai* (1995), *Le sens des valeurs* (1999) y más recientemente, en *Raison, bonnes raisons* (2003), se abocó a mostrar la necesidad de abordar con la misma seriedad la noción de "racionalidad axiológica" (la *Wertrationalität* weberiana) y defendió, en esta ocasión, la tesis de un "modelo racional general" que subsume a la vez "racionalidad axiológica" y "racionalidad instrumental". Esta perspectiva se aproxima a una concepción pluralista-unitaria de la racionalidad humana, cuyo principio defendimos anteriormente [escolio 31].

85. *A la creencia expresada por un individuo, al suicidio cometido por otro, los calificamos como "irracionales" y, por sí sola, esta calificación nos lleva hacia el lenguaje de lo involuntario y del causalismo. Pero ¿por qué no intentamos siquiera describir los apoyos en los que se basa este creyente cuando emite su juicio, y aquellos que empleó el suicidado para actuar?*

"Turkey" –dije–, "¿usted qué piensa al respecto? ¿No tengo razón?". "Señor, con su debido permiso" –dijo Turkey con su voz más bonachona–, "sí, me parece que tiene razón". "Y usted, Nippers" –dije–, "¿usted qué opina?". "Opino que en su lugar lo echaría de la oficina a patadas". "Y usted, Ginger Nut" –dije, en busca de unir los últimos cabos sueltos–, "¿qué opina?". "Señor, pienso que Bartleby está un poco loco –respondió Ginger Nut riéndose". "¿Ha oído? –dije apuntando hacia el panel–. "Salga de ahí y cumpla con su deber" (2003 [1853]: 47-49). Con las sucesivas opiniones públicas de Turkey, Nippers y Ginger Nut, el patrón había obtenido *tres razones más* para notificar su error a Bartleby de manera oficial. ¿Pero acaso esto quería decir que por su lado Bartleby no tenía una razón (al menos) para rechazar estas razones? Teniendo en cuenta que él se basaba *en otras razones distintas* a las de los cuatro individuos detrás del panel, ¿había que, siguiendo la vía interpretativa abierta por Ginger Nut, concluir que Bartleby estaba totalmente desprovisto de razón (completamente loco)?

86. Una de las tareas que se le pueden asignar a las ciencias sociales es restituir el carácter potencialmente racional de las acciones humanas, incluso el de las más insensatas a primera vista.

Escolio 36. Fundamento gramatical de los juicios de anormalidad
a) ¿La conducta de Bartleby es irracional? Ante una pregunta como esta, el enfoque que proponemos consiste en abrir la interrogación en dos direcciones. En primer lugar, por aplicación del principio de racionalidad [84], debemos intentar discernir las razones –en el sentido más pedestre que le damos al término [77]– en las que se basa el joven escribiente para actuar y juzgar (véase nuestro intento de hacerlo en la línea de bajo luego de la proposición 84). Esto significa "darle razón" a aquel que algunos juzgan que está *deranged* [trastornado]. En segundo lugar, siempre por aplicación del principio de racionalidad, debemos intentar discernir las razones, siempre en el sentido de [77], en las que se basan aquellos que describen al joven escribiente como irracional. El hecho de que los actores califiquen a uno de sus prójimos como irracional no podría describirse como una actitud irracional sin una contradicción con el principio de racionalidad. A nuestro entender, este es un límite con el que se choca la teoría del etiquetado [*labelling theory*] –desarrollada por Becker (1985 [1963])–, o al menos algunos usos de esta teoría: describir el hecho de etiquetar a una persona como "desviada" y considerar esto como una operación arbitraria, implica no tomar en cuenta que aquellos que aplican esta etiqueta se basan en ciertas discontinuidades físicas y comportamentales que constituyen en razones para actuar y juzgar.
b) Sin lugar a dudas, en el caso de Bartleby, la expresión "Preferiría no hacerlo" constituye una de las discontinuidades comportamentales que hace que sus pares lo describan como alguien irracional. Gilles

Deleuze propuso describir como agramatical una fórmula de esta clase: "Los lingüistas analizaron lo que llamamos 'agramaticalidad' con gran rigor. En la obra del poeta estadounidense Cummings podemos encontrar numerosos ejemplos, muy intensos: así, *He danced his did*, como si dijéramos 'bailó su poner' en vez de 'se puso a bailar'. Nicolas Ruwet explica que podemos considerar una serie de variables gramaticales ordinarias, cuya fórmula agramatical sería como un límite: *he danced his did* sería un límite de las expresiones normales *he did his dance, he danced his dance, he danced what he did*" (Deleuze, 1989: 171-203; el autor se refiere aquí a Ruwet, 1975: 307-351). Deleuze imagina otro ejemplo: "Alguien que tiene en su mano cierta cantidad de clavos para adosar algo a la pared exclama 'Me falta uno menos'. Es una fórmula agramatical que vale como el límite de una serie de expresiones correctas: 'Me falta uno *más*, no tengo suficientes, me falta uno'" (Deleuze, 1989: 172). Este análisis nos permite ver de qué manera, por el hecho de ser un *cuasi* error gramatical, toda agramaticalidad manifiesta en su autor una desviación de estilo, claramente tolerable [17] para sus pares, aunque pasible de constituir para ellos una razón para actuar y juzgar. Una razón que no comprenderán necesariamente del todo [83]. Razón, por ejemplo, de sucumbir al encanto, o de preocuparse, "sin saber bien por qué". Como lo sugiere la línea de bajo luego de la proposición 82, esta dificultad para comprender con claridad la razón en la que se basan, es lo que, entonces, conduce a los actores a describir su acción como "involuntaria".

NO HAY ACCIÓN SIN CONTEXTO

Aquella mañana, el narrador se dirige a su oficina, confiando en que, tal como se lo había pedido tres días antes, Bartleby habría vaciado sus casilleros: "Busqué debajo de la alfombra la llave que Bartleby tenía que dejarme, cuando sin querer choqué contra un panel con la rodilla e hice un tremendo ruido, y de adentro se escuchó una voz que respondía: 'Aún no, estoy ocupado'. Era Bartleby" (2003 [1853]: 95).

87. *Para quien admite el principio de racionalidad [84], el orden y la conexión de las razones para actuar son los mismos que el orden y la conexión de las acciones. Por ejemplo, diremos que –cuando un individuo sonríe a su interlocutor, inicia con él una conversación y de pronto se interrumpe y se despide precipitadamente– estamos ante una descripción realizada según el orden de la acción, lo que nos lleva a decir, según el orden de las razones, que este individuo constituye a su interlocutor como razón para sonreírle, más adelante como razón para hablarle, después constituye al autobús que llega como razón para*

despedirse. En este caso, no hay posibilidad alguna de romper el paralelismo entre el encadenamiento de las acciones y el orden del razonamiento. Por ende, tampoco hay posibilidad alguna de postular que las razones causan las acciones (pues para esto haría falta que su descriptibilidad fuera anterior a la de las acciones).

Decir que el narrador buscó bajo la alfombra significa que su razonamiento consistió en convertir a la alfombra en una razón para creer que había algo debajo. Por igual, decir que Bartleby responde "Todavía no, estoy ocupado", significa decir que interpreta el ruido provocado por el narrador como una razón para responder de esta forma. Por supuesto que esto no significa que la alfombra, como discontinuidad, no precedió a la acción del narrador que buscaba la llave o que el ruido provocado por el impacto contra la puerta, como discontinuidad, no precedió al "Aún no, estoy ocupado" de Bartleby. Esto sólo significa que como razones para actuar, no los precedían. De allí que también la alfombra como razón para buscar no pudo ser la causa efectiva de la acción de buscar; ni el ruido como razón para responder, la causa de la acción de responder.

88. Tan pronto como se realiza una acción y tan pronto como se constituye una razón para actuar, las dos son pasibles de desencadenar una respuesta, es decir, una contrapartida, lo que asimismo implica una razón para actuar en respuesta.

Una vez que el narrador buscó debajo de la alfombra, su acción (más en detalle: el ruido que produjo contra la puerta) permitiría desencadenar otra acción-en-contrapartida, una respuesta. Por cierto, el ruido fue constituido por Bartleby como razón para decir "Todavía no, estoy ocupado". Pero la misma acción podía haber provocado que, por ejemplo, al no encontrar la llave bajo la alfombra, el narrador intentara abrir la puerta.

89. Las acciones y sus razones para actuar nunca están aisladas. Siempre suceden según un orden de razones para actuar (un razonamiento) y de acciones (un encadenamiento de acciones). Este orden nace del hecho de que las acciones que se realizan, tan pronto como se consuman, pueden desencadenar contrapartidas. Estas respuestas no dirigirán la acción, sino que permitirán que sea posible.

Al oír a Bartleby, que detrás de la puerta dice "Aún no, estoy ocupado", el narrador queda pasmado. "Pero, una vez más bajo la prodigiosa influencia que el impenetrable escribiente ejercía sobre mí, bajé lentamente la escalera, salí y me puse a dar vueltas por la manzana" (2003 [1853]: 95). A la respuesta de Bartleby "Aún no, estoy ocupado", el narrador ahora respondía mediante cierta acción-en-contrapartida (abandonar el lugar). Ahora bien, esta respuesta se volvía pasible de desencadenar a la vez otra acción-en-contrapartida. Por ejemplo, si Nippers y Turkey se hubieran encontrado con su patrón y lo hubieran visto dando vueltas a la manzana, podrían haber reaccionado preguntándole "¿Qué hace aquí, patrón? ¿Por qué no sube?", el narrador podía haber actuado en contrapartida ofreciendo una explicación creíble, dando lugar a que esta respuesta generara en sus colegas una nueva contrapartida, y así sucesivamente.

Escolio 37. Reemplazar las razones para actuar en su contexto
a) La proposición 89 podría ponerse en relación con el "principio de contextualidad" defendido por Frege, principio que plantea como regla que el lógico "debe buscar lo que las palabras quieren decir no en forma aislada, sino en su contexto" (Frege, 1969 [1884]: 122). "Si no tomamos en cuenta este principio" –prosigue Frege–, "esto nos conduce casi inevitablemente a atribuir como significado de las palabras imágenes o eventos internos del alma individual". Y nos enfrentamos ahora con otro principio defendido por el lógico, según el cual es conveniente "hacer una clara distinción entre lo psicológico y lo lógico" (1969 [1884]: 122). Si lo trasponemos del campo de la lógica al de las ciencias sociales, este contextualismo puede traducirse en la obligación que tiene el investigador de analizar el significado de los gestos o de las palabras que estudia no de manera aislada, sino siempre en el contexto de su encadenamiento racional (como una razón para actuar desencadenó otra en contrapartida), ya que sólo tienen un significado en un contexto como este.
b) Esta clase de contextualismo está vinculado con los análisis de Aaron Cicourel sobre la necesidad de reemplazar las nociones clásicas de las ciencias sociales como "estatus", "rol" o "norma" en la perspectiva de los procesos interaccionales que conducen a los actores a identificar los comportamientos "adecuados" para la situación en la que se encuentran. Estos procesos interaccionales son también los que permiten que un observador explique la situación a partir de tales nociones (véase Cicourel, 1979 [1972]: 13-52). Podemos concluir como consigna de método que, estrictamente desde el punto de vista de la descripción, el investigador nunca debe recurrir en primer lugar a nociones como "estatus", "rol" o "norma" sino que debe describir el encadenamiento de las acciones y las razones para actuar que, en esta situación, le permiten aplicar satisfactoriamente tales categorías.

90. Cada acción-en-contrapartida modifica el significado global de la cadena formada por las acciones previas. Cada razón para

actuar-en-contrapartida modifica el sentido global del razonamiento sostenido hasta ese momento.

Para comprender en qué medida la contrapartida del narrador (abandonar el lugar) modifica el significado global de su relación con Bartleby, alcanza con imaginar cómo habría evolucionado esta relación si la reacción hubiera sido distinta (por ejemplo, si el narrador hubiera entrado en el cubículo). La continuación del curso de la acción no es lo único que habría sido distinto: también lo habría sido el sentido de la sucesión de los episodios anteriores, ya que varios actos previos de empatía del narrador para con Bartleby se habrían visto invalidados, más que confirmados, por la última acción realizada.

Escolio 38. Objetividad y carácter infinito del significado
a) La psicología social desarrollada por Mead, a la cual se refiere la proposición 89, nos enseña a no concebir el significado de una actitud humana "como un estado de conciencia o como un conjunto de relaciones organizadas que subsisten mentalmente por fuera de la experiencia en la que entran" (Mead, 1963 [1934]: 67). Mead busca mostrar que este significado es estrictamente indisociable del proceso de comunicación en el que surge: "En la esgrima, bloquear significa interpretar el golpe; del mismo modo, en el acto social; la reacción adaptativa al gesto de otra persona es una interpretación de ese gesto, es la significación de ese gesto" (1963 [1934]: 67). Así, la tarea descriptiva no consiste en recomponer los estados de conciencia de los participantes, sino antes bien en dar cuenta del encadenamiento de las reacciones adaptativas mutuas, en la medida en que manifiestan el significado de la situación. De este modo, la significación aparece como algo objetivo: "Hay que concebirla de manera objetiva y considerar que forma parte de esta misma experiencia" en la que se desarrolla (1963 [1934]: 67). Pasa a ser, según la famosa fórmula de Dewey, una "propiedad del comportamiento".
b) La perspectiva meadiana permite interpretar de otro modo la sociología durkheimiana, ya que, por un lado, explica que Durkheim define lo que nosotros llamamos errores gramaticales [8] no por el contenido del acto, sino por la acción-en-contrapartida de la comunidad ante este acto, es decir, en términos de Mead, por su "reacción adaptativa". Así, por ejemplo, Durkheim define el crimen como "todo acto que, en cierto grado, determina contra su autor aquella reacción característica que denominamos la pena" (Durkheim, 1991 [1893]: 35). Del mismo modo, en la sanción ve "una consecuencia del acto que no se debe a su contenido, sino a que el acto no respeta una regla preestablecida"; por lo tanto, la sanción como contrapartida de la "conciencia moral común" ante el acto incorrecto no es mecánica, sino significativa (Durkheim, 1906: 61-62).
c) Como vemos, desde una perspectiva meadiana, la significación está vinculada no a un estado de conciencia individual, sino a la estructura del acto social, y esto presenta una consecuencia importante, que señalamos en la proposición 90: en tanto se suceda un encadenamien-

to de acciones-en-contrapartida, el sentido de la acción no puede ser considerado definitivo en su totalidad. Así, la significación de una acción o de una obra humana siempre permanece abierta *de derecho*, aunque esté cerrada de hecho. Peirce desarrolla un punto de vista similar cuando señala que no podría haber un signo legítimo sin regresión al infinito, de modo que el pensamiento, a menos que pase a ser "inauténtico" (es decir, *falsamente* definitivo), debe "vivir y desarrollarse mediante incesantes traducciones nuevas y más elaboradas" (cit. en Tiercelin, 1993: 75; véase también Chauviré, 1995: 77-84)

91. Una acción-en-contrapartida nunca está contenida en la acción a la cual responde. Al igual que una respuesta nunca puede deducirse de una pregunta (sino sólo preverse).

¿Acaso el ruido contra la puerta obligaba a Bartleby a responder, tal como hizo, "Aún no, estoy ocupado"? ¿Y esta respuesta de Bartleby obligaba a su vez al narrador a abandonar la oficina tal como lo hizo? Es cierto que al producir estas acciones-en-contrapartida, los actores implicados pudieron haberse sentido obligados a hacerlo. Pero no se trataba de una necesidad natural; antes bien, era una obligación moral.

92. En el orden de las razones, nada tiene mecánico el vínculo entre dos razones que se suceden. Siempre es de índole gramatical. Vale decir: está relacionado al respeto de ciertas reglas en vigor en una comunidad. Nada tiene de natural o de objetivo si por esto entendemos que existiría por fuera de la gramática.

Así explica el narrador: "Lo que sucedió fue que cuando estábamos en plena sesión de fallo sumarial en la oficina, rodeados por abogados y testigos, uno de esos señores tan atareados vio a Bartleby sin nada para hacer, entonces le pidió que fuera de inmediato a su oficina (la del señor en cuestión) para llevarle unos papeles. A lo que Bartleby se rehusó con calma, sin abandonar su inactividad. Entonces el abogado lo miró fijo y luego se volteó hacia mí. ¿Pero qué podía yo hacer?" (2003 [1853]: 107). El pedido que el abogado realizó a Bartleby no tiene el poder de generar mecánicamente la acción-en-contrapartida que espera del escribiente. Así, lo que produce Bartleby es una acción-en-contrapartida que el abogado no esperaba. La mirada fija que este lanza al escribiente como respuesta tampoco genera *mecánicamente* la contrapartida que seguía esperando en vano. Podríamos decir que en este caso la "mecánica social" revela su fundamento: no es una mecánica.

Escolio 39. Definición del campo de las ciencias sociales
a) La proposición 92 expresa la idea de un vínculo significativo (o *gramatical*) y no *mecánico*, entre la acción y su contrapartida, que puede ponerse en relación con la distinción weberiana entre "actividad socialmente orientada" y "comportamiento". Como señala Weber, "no todos los contactos entre hombres tienen un carácter social, el único que sí lo tiene es el comportamiento específico que se orienta significativamente según el comportamiento del prójimo" (Weber, 1995 [1922]: 52). Veámoslo en un ejemplo: "El choque entre dos ciclistas es un acontecimiento simple, tal como lo es un fenómeno de la naturaleza. En cambio, una 'actividad social' sucedería cuando se intenta evitar lo otro, los insultos, la pelea o la discusión pacífica que vendrían luego del choque" (1995 [1922]: 53). Es decir que el campo específico de la sociología –más ampliamente, el de las ciencias sociales– comienza donde se inicia el ajuste recíproco de las conductas significantes, esto es, cada vez que se constate un vínculo que no sea *absolutamente necesario* (aunque a los actores pueda resultarles lógica o moralmente obligatorio) entre una acción y su respuesta o entre una razón para actuar y su razón para actuar-en-contrapartida.
b) Al romper con los enfoques exclusivamente focalizados en el alcance denotativo del lenguaje, los trabajos de autores como Austin, Searle o Ducrot nos revelaron en qué medida el recurso al lenguaje tiende a producir socialmente y a instituir (en especial, Austin, 1970 [1962], Searle, 1972 [1969] y Ducrot, 1980). Pero ¿este enfoque se extiende lo suficiente en el reconocimiento del carácter no mecánico del vínculo entre una acción y su acción-en-contrapartida [91; 92]? Para que un acto de habla tenga "efectos perlocutivos" o una "fuerza ilocutiva", ¿no hace falta que los tenga *efectivamente*? Dicho de otro modo, ¿no hace falta que un individuo al que se le pide que cierre la ventana, la cierre, o que, luego de que quien preside una sesión la declare abierta, los participantes actúen de modo que efectivamente dicha sesión pueda ser descripta como abierta? Basta con que los participantes de la interacción, a la manera de Bartleby, produzcan otras acciones distintas a las esperadas, para que de pronto los actos de habla ya no tengan fuerza descriptiva. En otros términos, sería posible que las condiciones de felicidad de tales actos no pertenezcan a la categoría de la enunciación, sino antes bien a la de la interacción y, de manera indisociable, del razonamiento (¿qué razones para actuar en contrapartida se constituyen?). Esta observación se distingue de la crítica dirigida a la filosofía del lenguaje común de Pierre Bourdieu (1982), ya que en este caso no apuntamos al olvido de la dimensión institucional de la enunciación, sino al olvido de los procesos interaccionales y cognitivos mediante los cuales esta dimensión institucional se actualiza.

93. Entre la manzana como razón para morderla y su gusto como razón para no comerla existe un vínculo contradictorio: estas dos razones mantienen una correspondencia gramatical negativa. De allí que, en este caso, la acción-en-contrapartida (no comer) se emparenta con la notificación de un error contenido en la acción anterior (morder). Podemos llamar a esta clase de contrapartida un deber ya que señala que una acción no tenía

que haber sucedido (notificación de un error) y que la realidad tenía que haber sido distinta (crítica de un razonamiento).

La acción-en-contrapartida de Bartleby contradice el pedido del abogado. Luego la contrapartida misma del abogado contradice la reacción de Bartleby. Cada uno notifica al otro el error que acaba de cometer ("No deberías haber pensado que podías hacerme esa clase de pedido"; "No deberías haber dejado de responder a mi pedido"). En resumen, llamamos "deber" [93] a una acción-en-contrapartida que consiste en notificar de un error cometido en la acción a la cual ella responde. También podríamos decir: es una razón para actuar-en-contrapartida que contradice la razón para actuar a la que responde.

94. Entre la presencia de una persona, que su par interpreta como razón para sonreír, y la sonrisa como razón de esta persona para sonreír, existe un vínculo tautológico ("Me sonrió, entonces, le sonrío"). Las dos razones sostienen una correspondencia gramatical positiva. Por lo tanto, en este caso, la contrapartida (sonreír) es la confirmación de la justificación de la acción anterior (sonreír). Podemos llamar a esta clase de contrapartida una "gracia": rinde homenaje a la acción que acaba de suceder (validación moral) y celebra la realidad tal como es (confirmación de un razonamiento).

Si Bartleby hubiera satisfecho el pedido del abogado de ir a buscar los documentos que este necesitaba, se hubiera establecido una correspondencia gramatical positiva entre sus acciones: Bartleby le hubiera confirmado al abogado el fundamento de su pedido ("Me pidió que hiciera esto, *entonces*, lo hago"). Del mismo modo, si, luego de que el abogado mirase fijo al narrador, este hubiese sancionado a Bartleby, se habría establecido una correspondencia gramatical positiva entre sus acciones ("Me pides que intervenga contra Bartleby, *entonces*, lo hago"). Así, lo que aquí llamamos una gracia, es una acción-en-contrapartida que consiste en confirmar la justificación de la acción a la que responde. Fórmula equivalente: es una razón para actuar en contrapartida que justifica la razón para actuar a la cual responde.

95. Al describir un razonamiento o un encadenamiento de acciones (que sería lo mismo), estaríamos describiendo lo que Mead llamaba "ajustes recíprocos": notificaciones de errores y con-

firmaciones de la justificación de una acción o de un juicio. Podríamos decir también: deberes y gracias.

Como explica el narrador, un buen día "un gran cambio sucedió en mí. Decidí juntar todas mis fuerzas y deshacerme para siempre de este intolerable demonio [Bartleby]" (2003 [1853]: 107-108). Sin embargo, este "gran cambio" que encara el narrador sería incomprensible si lo aisláramos de la cadena de acciones de la cual hasta ahora es el último eslabón. De hecho, este "gran cambio" es una acción-en-contrapartida del narrador ante sus deberes [93], que sus amigos y sus relaciones de negocios le recordaron con insistencia: "Me di cuenta de que, en el círculo de mis contactos de negocios, corría de boca en boca cierto asombro respecto del extraño individuo que tenía en mi estudio. Esto me molestaba mucho. [...] Mis amigos no dejaban de prodigarme sus impiadosos comentarios sobre la aparición que acechaba mi oficina" (2003 [1853]: 107). Contrapartida "graciosa" ya que mediante ella, el narrador otorga a sus amigos y a sus pares de trabajo la gracia [94] de confirmar la justificación de sus juicios sobre Bartleby.

96. Las notificaciones de errores (o deberes) y las confirmaciones de las justificaciones (o gracias) son los dos tipos de acciones que, en una situación, pueden dar lugar a la gramática [10]. "Son los casos límite de la ausencia de necesidad de recurrir a la gramática; en otros términos, la disolución de esta ausencia de necesidad" [escolio 7]. Dicho de otro modo, deberes y gracias son los criterios (los referentes materiales) del sentido de la acción.

Escolio 40. La descriptibilidad de las gramáticas en Durkheim y Mauss a) Como se explicó varias veces, fue por un problema de descripción que Durkheim se concentró en lo que llamamos "notificaciones de errores" o "deberes" [93], a los que él denominaba "sanciones negativas" o "imposiciones": "Un hecho social" –escribe Durkheim– "se reconoce por el poder de coerción externa que ejerce o es pasible de ejercer en los individuos" (Durkheim, 1987 [1895]: 11). Su objetivo era "simplemente mostrar mediante qué signos exteriores es posible reconocer los hechos que [la ciencia] debe tratar, para que el sabio sepa percibirlos allí donde están y no los confunda con otros" (prefacio de la 2ª ed. de Durkheim, 1987 [1895]: xx). En *Las formas elementales de la vida religiosa*, una nota suya al pie agrega: "Como transformamos la coerción en el signo exterior a partir del cual los hechos sociales pueden no sólo reconocerse con mayor facilidad sino también distinguirse de los hechos de psicología individual, pensamos que la coerción física era lo más esencial de la vida social. Pero en realidad, no vimos en ella más que la expresión material y aparente de un hecho interior y pro-

fundo que, por su parte, es puro ideal: la autoridad moral. El problema sociológico –si podemos decir que hay un problema sociológico– consiste en buscar, mediante las distintas formas de coerción exterior, las diferentes clases de autoridad moral que le corresponden, y en descubrir las causas que determinaron a estas últimas" (Durkheim, 1985 [1912]: 298). De este modo, para el sociólogo, la observación de la manera en que los individuos se significan mutuamente sus "deberes" (se notifican entre sí sus errores) constituye un medio de describir en forma positiva la autoridad que estos individuos le confieren a la gramática –o, para ser más precisos, a distintas gramáticas ("distintas clases de autoridad moral")–. Otra manera de decir que el hecho de que la gramática no sea una realidad omnipresente [22] no significa que las expectativas mutuas de gramaticalidad sean menos descriptibles.
b) Para describir la autoridad de las gramáticas, Mauss (1924) adoptó un proceder distinto al de Durkheim, que consistía en prestar atención a las actitudes confirmadoras. Mientras Durkheim observa la gramaticalidad de la acción mediante los llamados mutuos al deber, Mauss nos la muestra por el advenimiento de la gracia en el sentido de [94]. En este libro, procuramos seguir la estrategia maussiana. En oposición a los enfoques que en ciencias sociales creen poder obtener argumentos a favor de un determinismo estricto de la acción y de la predilección durkheimiana por el deber (que, sin embargo, como destacamos previamente, no es más que una predilección descriptiva), en nuestro caso buscamos afirmar la importancia que tiene la gracia en el desarrollo de la vida social, basándonos en la comprensión y la explicación del modo de actuar humano. *Esto no significa*, y lejos está de hacerlo, que disminuyamos el peso del deber. Gracias y deberes deben estar siempre descriptos en su encadenamiento [95]. Como explica Bruno Karsenti (1997: 345-346), el *Ensayo sobre el don* "inaugura la exigencia de mantener juntos, sin nunca sacrificar uno por el otro, la dimensión obligatoria del hecho en cuestión y el aspecto voluntario bajo el que sucede". Por cierto, Durkheim no dejó de notar que "todo acto moral presenta estos dos rasgos", que son el deber y el deseo del bien (Durkheim, 1906).

97. *Si las acciones se encadenan, las razones para actuar también se encadenan y todas sostienen un vínculo gramatical con aquellas que las preceden y suceden, ¿no habría que concluir que son todas deberes o gracias? Por cierto, el vínculo entre una acción y la anterior es o bien una contradicción (entonces interviene en la cadena de la acción como un deber) o una tautología (entonces interviene como una gracia). De esto no hay dudas. De todos modos, la contradicción o la confirmación que aporta cada una de nuestras acciones a la que la precede suele ser débil. Por ende, tiene una capacidad débil de hacer que se apliquen las reglas gramaticales propiamente dichas. Por otro lado, cuanto más fuerte sea el deber o la gracia, más actualizada estará la gramática, conforme al principio de una continuidad fundamental entre la acción y la regla [escolio 10].*

Cuando Turkey "se impacienta intentando tallar sus plumas y acaba por romperlas", y luego las "arroja al suelo en un repentino ataque de furor" (2003 [1853]: 21), entre las dos acciones consecutivas dentro de un encadenamiento de acciones podemos identificar un vínculo gramatical negativo. Este encadenamiento (tallar las plumas; arrojarlas al suelo) desemboca en una contradicción en la práctica, es decir, en un deber [93]. Del mismo modo, cuando Nippers se "comporta con cierta distinción", se viste elegante y escribe "claro y rápido" (2003 [1853]: 27), produce acciones entre las cuales se establecen vínculos gramaticales positivos. Se trata de gracias [94] por las cuales cada acción va a confirmar la justificación de la anterior: está vestido elegante, entonces demuestra distinción en su manera de expresarse; se expresa con distinción, entonces escribe claro y rápido. En este caso, la realidad se presenta coherente y lógica. Estos encadenamientos son tautologías, es decir, manifestaciones positivas de una regla [11].

Escolio 41. El deber como acto de ostensión

a) Las nociones de deber [93] y de gracia [94] pueden vincularse con el modelo de la comunicación ostensiva-inferencial desarrollado por Dan Sperber y Deirdre Wilson (1989), quienes definen la relevancia a partir de la idea de efecto contextual: "Afirmaremos que para que una información sea relevante, hace falta que tenga efectos contextuales. Afirmaremos también que, en circunstancias iguales, cuanto mayores sean los efectos contextuales, mayor será la pertinencia" (1989: 182). Esto puede relacionarse con la idea que defendemos y que es pertinente en una situación en la que en una cadena de razonamientos y de acciones se involucra a la gramática [96]. Así, por nuestra parte, podríamos decir: "Afirmaremos que para que una acción (o una razón) sea pertinente, tiene que tender a contradecir o a confirmar la acción (o la razón) que la precede. Afirmaremos también que, en circunstancias iguales, cuanto mayores sean las contradicciones o las confirmaciones de la acción precedente, mayor será la pertinencia". Por los efectos contextuales (lo que llamamos "acciones-en-contrapartida"), este enfoque se opone a lo que Sperber y Wilson llaman "modelo del código", característica de una "concepción semiótica de la comunicación" (1989: 15-38). Estos autores buscan demostrar que "la comunicación verbal pone en juego dos clases de procesos de comunicación: uno basado en la codificación y la decodificación, y el otro en la ostensión y la inferencia" (1989: 262). Con todo –especifican–, "el proceso de comunicación codificado no es autónomo: está subordinado al proceso inferencial" (nosotros diríamos: la actualización de la gramática está subordinada al encadenamiento de los deberes y las gracias); mientras que "el proceso inferencial es autónomo: funciona esencialmente de la misma manera, ya sea que la comunicación esté codificada o no" (1989: 262); mientras que el encadenamiento de las acciones manifiesta únicamente expectativas mutuas de gramaticalidad o actualiza reglas gramaticales explícitas. Esta observación sugiere que lo que hace falta describir de una situación para restituir su significado no es en

un principio ni esencialmente la gramática que usan los actores para interactuar, sino el encadenamiento de sus acciones en la medida en que estas actualizan una gramática.
b) "Para realizarse, un acto de comunicación ostensiva debe captar la atención del destinatario", añaden Sperber y Wilson. "En este sentido, un acto de ostensión es un pedido de atención" (1989: 234). Esta observación permite entrever que lo que los autores llaman "acto de ostensión" y que nosotros llamamos "deber" (o notificación de un error) son una única y misma cosa: un deber en el sentido preciso de [93] es siempre un acto de ostensión. De hecho, ¿cómo podríamos mostrarle o indicarle a otro el error que cometió sin ser al mismo tiempo ostensivos? Cabe destacar que lo inverso también es válido: como pedido de atención, un acto de ostensión es siempre un deber. Pero quizás estamos yendo demasiado lejos. ¿En qué medida un simple pedido de atención puede asimilarse a la notificación de un error? Ahora bien, consideremos todo lo que un acto de ostensión, si es pertinente, puede generar como *contrapartida* por parte del otro: mediante cierto gesto, uno busca "corregir" al otro indicándole una gramaticalidad distinta para adoptar. Y por cierto, ¿esto no significa juzgar su comportamiento actual como erróneo? En este sentido, el pedido de atención podría definirse como la expresión mínima del deber.
c) Aun podríamos agregar que lo que llamamos "gracia" no es nunca un acto de ostensión. En efecto, si B produce una acción-en-contrapartida que confirma la justificación de la acción anterior de A, no se trata de un pedido de atención propiamente dicho destinado a A o a un público. Sólo lo es si A agrega a esta acción confirmadora, mediante una actitud o una palabra, un pedido de atención o de reconocimiento por haber confirmado la acción de A. Distinguir claramente el acto de confirmación en sí mismo (como gracia) del pedido de reconocimiento (como deber) es un punto fundamental para evitar cualquier error de Frazer [6], como aquel que en ciencias sociales lleva a introducir nociones tan oscuras como la de "estrategia inconsciente".

NO HAY ACCIÓN SIN INTENCIÓN

El narrador explica: "Veía como Nippers deslizaba bajo las patas de su escritorio de trabajo virutas, trabas de distinto tipo, trozos de cartón". Para terminar, "incluso intentaba perfeccionar en forma exquisita su arreglo con trozos de papel secante doblados" (2003 [1853]: 25). A partir de esto, el narrador dedujo que su empleado "habría sentido, durante su labor, un movimiento molesto en su mesa y que al agacharse habría visto que una pata estaba desequilibrada". Dicho de otro modo, el narrador deduce que la pata desequilibrada había sido la razón de la actitud de Nippers o bien, lo que sería igual, que la intención de Nippers, actuando como lo hizo, había sido "acomodar la mesa".

98. Identificar las discontinuidades que un individuo empleó como razones para actuar o para juzgar significa otorgarse los medios de reconocerle cierta intención. Si, por ejemplo, se designa el Sol como la razón sobre la cual se basó para salir, podemos atribuirle la intención de aprovechar el sol. Pero si la orden de salir la dio su supervisor, o si identificamos el inicio de un incendio como la razón por la cual decidió salir, podemos decir que su intención era, en cambio, obedecer a su superior o huir de las llamas.

Con todo, es posible que la mesa de Nippers nunca haya estado desequilibrada, ni tampoco alguna de sus patas. De ser así, la razón de la actitud de Nippers será otra. Esto significaría que su intención, al actuar como lo hizo, nunca fue "acomodar la mesa". Es lo que sugiere el narrador: "La verdad era que Nippers no sabía lo que quería o que, si realmente quería algo, era deshacerse por completo de la mesa de escribiente" (2003 [1853]: 25-27).

99. En la medida en que el principio de racionalidad nos invita a considerar que acciones y juicios tienen siempre algún respaldo [84], nos invita también a considerar que toda acción es interpretable como la manifestación de una intención.

Al deslizar toda clase de objetos bajo las patas del escritorio en que trabajaba, Nippers tenía *necesariamente* una razón para actuar, en virtud de [84]. Es decir que un observador podría atribuirle necesariamente una intención ("acomodar", "deshacerse de su mesa de escribiente", etc.).

100. Determinar las razones para actuar de un individuo parece un objetivo fundamental debido a que la incorrección de su acción puede interpretarse de distintas maneras. De hecho, según las razones invocadas, la intención de actuar imputable al que comete la acción errónea puede ser muy diferente y, por ende, también su grado de responsabilidad y de culpabilidad. Es justamente por esto que ciertas razones para actuar son inadmisibles o impresentables en determinadas situaciones: las intenciones de actuar que estas razones permiten reconstituir no tienen un sentido suficientemente positivo respecto de las reglas que habría que seguir en estas situaciones. No es lo mismo haber abandonado el puesto de trabajo con la intención de obedecer la orden de un superior que con la intención de aprovechar el sol.

Escolio 42. Anticausalismo y principio de intencionalidad
a) La proposición 99 hace referencia a las tesis defendidas por autores como Elizabeth Anscombe (2002 [1957]), Georg von Wright (1971) o Charles Taylor (1979). Todos estos autores consideran que la intención no se encuentra en un vínculo causal con la acción, sino en un vínculo expresivo. De este modo, por ejemplo, no es mi intención de comer el postre lo que hace que estire mi brazo hasta él, ni mi intención de conquistar el país vecino lo que hace que ordene a mis tropas que crucen las fronteras. Antes bien, el hecho de que tienda mi brazo hacia el postre vuelve descriptible mi intención de comerlo, o el hecho de que ordene a mis tropas que crucen la frontera deja de manifiesto mi deseo de conquista. Desde esta perspectiva, estamos diciendo dos veces la misma cosa, que actuamos y que tenemos cierta intención. En otros términos, "cualquier acción es interpretable como la manifestación de una intención" [99]. Incluso el error gramatical [8], aunque pueda ser considerado por los actores como "involuntario" –es decir, desprovisto de razón–, vuelve descriptible en ellos una intención. El psicoanálisis se basa precisamente en este reconocimiento. Así, por ejemplo, según explica François Recanati, el hecho de que un locutor competente cometa una "infracción conversacional evidente e inexplicable" fácilmente puede provocar que se reconozca en él una intención de insinuar o de sobreentender (Recanati, 1979: 95-106).
b) Como indica Danny Trom, la noción de "acción desmotivada" es una *contradictio in terminis* (Trom, 2007: 140), ya que actuar (estiro mi brazo hasta el postre), tener una razón (el postre) y tener una intención (comer el postre) no son tres actividades diferentes que mantendrían entre ellas relaciones causales. Tampoco son tres *componentes* diferentes de una misma actividad. Son más bien tres maneras de describir la misma cosa. Dicho de otro modo, cada una de ellas supone a las otras dos. Por ende, el principio de racionalidad [84] también podría denominarse "principio de intencionalidad", al que convendría definir como el principio metodológico en virtud del cual siempre debemos considerar que una acción tiende a manifestar una intención, aunque esta no sea aceptable en la situación [100], o no aparezca realmente. De hecho, fue a partir de esto que Daniel Dennett (1990 [1987]) propuso reinterpretar el principio de caridad interpretativa de Davidson.

101. El descriptor asegura: "Al realizar un gesto como ese, quiso impresionar a sus pares". ¿Pero no sería más preciso decir: "Después de que realizó un gesto como ese, sus pares se mostraron impresionados"? En efecto, esta reacción de los pares constituye la razón que emplea el descriptor cuando le atribuye al actor una intención de impresionar.

Si el narrador, cuando Bartleby no está, abre el cajón en el que guarda sus pertenencias, ¿debo deducir que su intención es violar la intimidad de Bartleby? No obstante, la escena se describe de esta manera: "De repente, me llamó la atención el pupitre cerrado de Bartleby, cuya llave claramente había quedado en la cerradura" (2003 [1853]: 69). ¿No sería

más adecuado decir que la llave que quedó a la vista en la cerradura fue *la razón* por la cual el narrador abrió el cajón? Y, por ende, ¿no sería más preciso decir que la intención del narrador, al abrir el cajón, era utilizar la llave que había quedado a la vista en la cerradura? Sin dudas, nos acercamos a una tautología, pero esto significa simplemente que nos acercamos a una descripción más exacta de las intenciones del actor. (De momento, sólo buscamos situarnos en el plano de la descripción, no en el de la explicación.)

102. Atribuir una intención a un actor es una hipótesis que puede ser cuestionada por este actor o por otro descriptor. Cada cual muestra una razón para actuar que, a su entender, hay que privilegiar para comprender cuál fue la "verdadera" intención de actuar. [Por esto, cualquier atribución de una intención puede ser rechazada como un proceso de intención].

Si un observador le dijese al narrador que la intención al abrir el cajón del pupitre de Bartleby ha sido "violar la intimidad" de su escribiente, ¿no sería probable que esto le molestase? "¡No me impulsaban esas malas intenciones! ¡No buscaba satisfacer una fría curiosidad!", respondería, desde luego. Sin embargo, en virtud de cierta teoría del inconsciente que habríamos desarrollado, podríamos saber de antemano que evidentemente (para nosotros) el narrador no se da cuenta de cuáles son sus *verdaderas* intenciones, es decir, las razones *profundas* que motivaron su gesto. Pero entonces, ¿el único punto importante no sería, acaso, poder mostrar las razones presentes en la situación que nos permitirían atribuir estas intenciones?

Escolio 43. Revisabilidad del contenido de la intención
a) ¿Y si, cuando tiendo mi brazo hasta el postre, mi intención no fuera comerlo, sino dejarlo en el refrigerador? ¿Y si, cuando ordeno a mis tropas que crucen la frontera, mi intención no fuera conquistar el país vecino, sino proteger el mío contra un ataque inminente? Que actuar esté gramáticamente ligado al hecho de tener una intención no significa que el contenido de esta intención y, por ende, también la calificación de esta acción, sean indiscutibles [100]. Sin dudas, una vez más tendremos que prestar atención a describir las cosas como algo que "está haciéndose". Esto nos llevará a constatar que todo reconocimiento de una intención amerita ser juzgado como conjetural [102]. De este modo, se pueden identificar nuevos aspectos en la indexicalidad de la situación para cuestionar el contenido de la intención que se atribuyó o, lo que sería lo mismo, para volver a cuestionar la calificación del acto cometido o recusar la identificación de la razón en la que se basó el actor. Esta posibilidad, siempre abierta, de realizar un nuevo

cuestionamiento proviene del hecho de que, si bien la significación de un acto es objetiva, no es menos infinita de derecho [escolio 39].
b) Por consiguiente, podemos decir que las *intenciones son*, hablando en forma absoluta, inverificables (Livet, 1994). No obstante, no podríamos perder de vista los dos elementos siguientes: 1) que todo reconocimiento de una intención sea vulnerable al cuestionamiento no significa que todo reconocimiento de una intención sea efectivamente cuestionado. Puede ser objeto de un consenso, es decir que su contenido puede captarse *de hecho*; 2) la revisión del contenido de una intención, *si* se admite esta última, no podría asimilarse a un cambio arbitrario. Por cierto, el contestatario sólo puede volver a cuestionar la intención que se le atribuyó al actor designando las razones que hasta aquel momento no fueron percibidas o fueron ignoradas. Brindar tales razones está vinculado *gramaticalmente* al hecho de revisar el contenido de la intención y al hecho de volver a calificar el acto. En otros términos, cada una de estas tres operaciones no puede realizarse sin las otras dos. Esta solidaridad demuestra que, si bien el significado de un acto es infinito de derecho, no por esto es menos objetivo [escolio 39].

103. Existen dos tipos de razones para actuar que permiten identificar de manera definida una intención: los deberes [93] y las gracias [94]. De estas razones para actuar podemos tener la cuasi certeza de que los actores las utilizan efectivamente. ¿Por qué? Porque se encadenan.

El narrador tiene la intención de utilizar la llave que quedó a la vista en la cerradura. Sin embargo, este gesto que adopta (su mano ya se dirigió a la llave para girarla) le da una razón para notificarse a sí mismo del error que comenzó a cometer: una inflexión de su acción (una agitación, una vacilación, una suspensión momentánea) es la manifestación de este deber [93]. Ahora bien, imaginemos que al basarse en este deber (esta agitación, esta vacilación), el narrador renuncia a su primera intención de abrir el cajón: podríamos decir que tuvo la gracia [94] de confirmar la justificación de este deber que acaba de recordarse a sí mismo. Ahora imaginemos –esto es efectivamente lo que sucede en el relato de Melville– que el narrador persiste en su intención de abrir el cajón: entonces podríamos decir que al llevar a cabo su gesto, se notificó a sí mismo el error que constituía este deber, lo que Melville describe mediante un diálogo interior: "Este escritorio me pertenece, su contenido también", entonces, *no debo* prohibirme realizar este gesto. "No busco satisfacer una fría curiosidad", sino antes bien intentar ayudar a un desafortunado procurando entender mejor su situación, por lo tanto, rechazo la idea de que este gesto sea condenable. No obstante, cabe destacar que un observador, aunque no pueda tener acceso a tales diálogos interiores, estaría

totalmente en condiciones de reconocer que la realización del gesto de abrir el cajón desmiente la vacilación que lo precede, que es, entonces, un deber en respuesta a otro deber. (Los deberes y las gracias siempre son visibles y siempre están encadenados: por eso funcionan como criterios del sentido de la acción [96] y de la intención de los actores.)

En este capítulo rechazamos la idea de que pueden existir acciones humanas desprovistas de razón o "desmotivadas". Esto nos llevó a destacar la necesidad, para los investigadores en ciencias sociales, de admitir el principio de racionalidad [84], que podemos llamar también "principio de intencionalidad" [99]. Nos queda mostrar que es igual de importante reconocer que un principio como este, en el plano analítico, debe permanecer subordinado al principio de solidaridad [12]. Después, a partir de esta subordinación, deberemos sacar las conclusiones metodológicas que se imponen. Esta será nuestra tarea en el siguiente capítulo.

5. El conflicto de las racionalidades

Desde el momento en que los individuos toman como razones para actuar las discontinuidades físicas y comportamentales que los rodean, necesariamente estas entran en un orden de razones, un encadenamiento reglamentado por la gramática [92]. Por lo tanto, las razones no serían capaces de una existencia por fuera de un contexto del cual reciben su significación. No lograrían existir de manera independiente de un proceso de gramaticalización. De allí que el principio de racionalidad merece estar subordinado analíticamente al principio de solidaridad.

La idea central defendida en este capítulo proviene de esta comprobación: la subordinación del principio de racionalidad al de solidaridad implica que el mismo pluralismo detectado en el ámbito del acceso a gramáticas universales ahora sea reconocido en el ámbito de procesos de gramaticalización del mundo. En otras palabras, una vez que se admite que los individuos pueden acceder a tres metarreglas [54], deja de haber una única definición de la racionalidad. Este punto de vista puede considerarse como una crítica de corrientes como el individualismo metodológico, que rechazan considerar la subordinación del principio de racionalidad al principio de solidaridad. De manera más general, esta posición emprende una crítica de las concepciones monolíticas del individuo que consideran como presupuesto la coherencia consigo mismas, y que por lo tanto no toman dimensión de los conflictos de racionalidad que "acosan" a los actores. Por último, implica un acercamiento fenomenal a la racionalidad, en la cual la manifestación de cierto tipo de racionalidad se entiende como la actualización de cierta forma de vida.

Nuestra línea de bajo estará constituida por la investigación que el sociólogo Olivier Schwartz publicó con el título *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord* (Schwartz, 2002 [1990]). De 1980 a 1985, el autor vivió cuatro días por semana en un departamento situado en un complejo habitacional social de la ciudad de "Îlots" (la llama con ese

nombre) en la comuna de Laimericourt (también es un seudónimo) en el norte de Francia. Como su objetivo era investigar la vida familiar en un contexto obrero, se dedicó a establecer relaciones con algunas familias de clase obrera que vivían en los diferentes sectores residenciales de la ciudad: en los complejos habitacionales sociales de Rondeau (donde vivía) que albergaban, sobre todo en esa época, a familias muy modestas, pero también en los complejos habitacionales sociales de Sauleraie donde vivían categorías de obreros que se situaban en un "nivel económico y social un poco superior" y, finalmente, en la urbanización de chalés con jardín, donde había familias más acomodadas que habían conseguido acceder a una propiedad.

Laimericourt es una antigua ciudad minera. En la década de 1960 se produjo un drama industrial en toda esta zona del norte: la recesión carbonífera provocaría el cierre de la mayoría de los pozos. Por lo tanto, las personas con las que se encontró Olivier Schwartz no eran mineros, aunque la mayor parte había crecido en el universo de la mina, provenía de familias de mineros y vivió los primeros veinte años de su vida en un barrio de mineros. De acuerdo con una investigación realizada por la Dirección Departamental de Equipamiento a comienzos de la década de 1980, el 80% de los habitantes de Îlots eran menores de 35 años. De las 2000 personas (estimativo) que vivían en los complejos habitacionales sociales de Rondeau, 80% eran obreros. En Sauleraie, la proporción era del 65% (sobre un total de 600 habitantes). En 1982, el 20% de los hombres de Rondeau no tenían empleo; el 28%, en 1986. El 75% de las mujeres eran amas de casa; sólo el 10% decía estar desocupada.

DE LA PLURALIDAD DE LAS FORMAS DE RACIONALIDAD

Julien Warnier, 40 años, casado, obrero especializado en producción en cadena desde diez años atrás, cuenta que, cuando el timbre anuncia el fin del turno, se produce una verdadera carrera para salir lo más rápido posible del taller. Todos se lanzan a sus vehículos y salen disparados hacia la salida. Cada vez que esto sucede, hay un embotellamiento: "Es una tontería, porque si esperáramos diez minutos más, saldríamos igual de rápido, pero todos hacemos lo mismo cuando termina el turno, ¡no podemos quedarnos ni un minuto más en la fábrica!" (Schwartz, 2002 [1990]: 310).

104. Cualquier discontinuidad que entra en un orden de acciones y de razones –un encadenamiento de deberes y gracias– está, de facto, dotada de una gramaticalidad [92]. ¿Qué ocurre si relacionamos esta observación con la idea de que existen al menos tres gramáticas que pueden considerarse universales, hasta que se pruebe lo contrario [32]? Podemos decir que existen razones para actuar e intenciones que reciben un sentido positivo dentro de lo que llamamos "gramática pública" [56]; otras que lo reciben dentro de lo que llamamos "gramática natural" [66]; y finalmente otras, dentro de lo que llamamos "gramática del realismo" [71].

Julien Warnier se notifica a sí mismo de un error ("Es una tontería"), sin embargo, al mismo tiempo confirma la legitimidad de su acción ("Todos hacemos lo mismo"). Esto nos muestra que posee al menos *dos razones diferentes* para actuar: una en la que se basa al momento de salir de la fábrica y que es una razón para salir lo más rápido posible; otra en la que se basa más adelante, por ejemplo, cuando está en medio del embotellamiento, que es una razón para esperar antes de salir de la fábrica.

Escolio 44. Crítica del individualismo metodológico

a) La figura del embotellamiento es uno de los ejemplos preferidos del individualismo metodológico. Para un autor como Raymond Boudon (en especial 1977: 197, 225; y 1996 [1986]: 306-307), la figura elucida de qué manera la sumatoria de decisiones individuales racionales –cada conductor tiene una "buena razón" para utilizar su auto para llegar a la casa de la manera más rápida– puede llevar a un resultado no esperado y no deseado (o "efecto perverso") que en apariencia es irracional: que todos utilicen inmediatamente su auto no parece ser el mejor modo para alcanzar el objetivo que cada uno se había fijado. El pensamiento gramatical que defendemos aquí lleva a ver las cosas de distinta manera, dado que rechazamos por completo la noción de "irracionalidad" [83] como recurso descriptivo. Primero, hay que reconocer la gramática que puede dar un sentido positivo no sólo al intento de llegar a casa más rápido, sino también al intento opuesto de esperar unos instantes antes de subir al auto. Un pensamiento como este introduce dos desplazamientos respecto del esquema analítico del individualismo metodológico: 1) la racionalidad del individuo ya no se piensa como única, sino como plural, y potencialmente conflictiva. Dicho de otro modo, la conflictividad del actuar interviene incluso en el plano del individuo y no en el de los efectos de sumatoria entre acciones individuales; 2) ninguna de las racionalidades en conflicto "en" el individuo podría considerarse menos racional que la otra. Sólo puede considerarse menos adecuada gramaticalmente a la situación, es decir, muestra una intención más errónea [100]. En efecto, de la misma manera que querer regresar a casa más rápido tiende a ser erróneo en la situación de embotellamiento que se origina a la salida del esta-

cionamiento de la fábrica, esperar unos instantes antes de subir al auto tiende a ser erróneo al sonar el timbre que anuncia el fin del turno. Desde nuestro punto de vista, el individualismo metodológico tiene una clara tendencia a confundir lo que responde a la racionalidad de la acción con lo que responde a su conformidad gramatical. Entonces, considera cierta forma de racionalidad (aquella que se relaciona con las formas de vida impuestas) como "más racional" que las otras en líneas generales. En el análisis, esto equivale a hacer prevalecer la gramática del realismo y a atribuirle cualquier acción [escolio 35].
b) El individualismo metodológico confunde la racionalidad y la adecuación gramatical de ese modo porque sólo la noción de "sumatoria" de acciones individuales expresa en él el principio de solidaridad [12]. Por lo tanto, en el análisis, dicho principio está subordinado al principio de racionalidad. Podemos contraponer este razonamiento al de Mary Douglas, por ejemplo, quien, sin dejar de reconocer la importancia que debe otorgarse a la racionalidad de los actores, incluso en su forma más "realista", conserva la primacía del principio de solidaridad. Así, entre otras cosas, concluye que "sería inexacto pretender que el mercado depende por completo de motivaciones individuales interesadas", ya que "hay que tener en cuenta la adhesión normativa a la propia ley del mercado" (Douglas, 1999 [1990]: 63). (Sobre el fracaso del utilitarismo para subordinar el principio de solidaridad al de racionalidad y, por lo tanto, para deducir la moral de la racionalidad, Sosoe, 1997: 371-396).

105. El descrédito que sufren algunas formas de actuar siempre es significativo, puesto que no se las interpreta en la gramática que podría conferirles un sentido positivo. Si se aplica el principio de racionalidad [84], una de las tareas principales del investigador en ciencias sociales es, en primer lugar, buscar esta gramática.

Durante tres años, Martine Trouvé (tres hijos, un marido desempleado) trabajó los domingos en el turno noche del hospital, pero sólo con contratos temporales de tres o cuatro meses, interrumpidos por lapsos sin trabajo. Después de esto, finalmente la contrataron. Durante este período de tres años, se acumularon varios meses sin pagar el alquiler, lo que llevó al organismo administrativo a proponer un reembolso de la deuda muy escalonado. Pero no sirvió de nada: Martine nunca llegó a aceptar el compromiso con las responsabilidades adquiridas. Durante este período, cuando le pagaban, empezaba por "calmar a Salette" –la funcionaria que representa al organismo administrativo en los casos de alquileres impagos; todos en la ciudad conocen su nombre–, es decir, le otorgaba una suma cuyo único objetivo era aplazar un poco el procedimiento judicial, pero que difería mucho del monto del alquiler. Con el resto del dinero se compraba las cosas que quería: el amoblamiento para su salón y para su

comedor, aparato nuevo para ver televisión, una heladera, un aparador, un lavarropas (Schwartz, 2002 [1990]: 118). Algunos dirán que Martine adoptaba una conducta irracional al rechazar la propuesta "razonable" del organismo administrativo, que le habría permitido absorber sus deudas de manera progresiva y total. Sin embargo, ¿esta actitud era resultado de una *falta de razón*? Por el contrario, ¿no se originaba en el hecho de que tenía *muchas razones para actuar* a la vez? Algunas de sus intenciones contaban con un sentido positivo en la gramática del realismo: "Calmar a Salette". Otras, con un sentido positivo en la gramática natural: querer ciertos objetos.

106. Algunas razones que tienen un sentido positivo al situarlas dentro de la jurisdicción de determinada metarregla (por ejemplo, el distanciamiento), pueden dejar de tenerlo al relacionarse con otra metarregla (la realización y la autocoerción, por ejemplo). Así, lo que era "racional" (reclamar justicia), de repente se convierte en "irracional" (arriesgarse demasiado a sufrir represalias). Sin embargo, ¿es obligatorio el conflicto de racionalidades? ¿Una razón para actuar no puede conservar un sentido suficientemente positivo cuando es "trasladada" de una gramática a otra?

Dentro del plan de renovación de la ciudad de Rondeau, la Asociación de Defensa de los Inquilinos, muy activa en los complejos habitacionales sociales, convocó a varias reuniones públicas para que los habitantes pudiesen expresar sus opiniones. Éric Rouet, de unos 30 años, casado, dos hijos, obrero calificado en una fábrica de fotocomposición, asistió a dos o tres reuniones. Por lo general, estas se desarrollaban en el centro social de la ciudad, entre las 18 y las 20 hs. La presencia de Éric implicaba el gesto de volver a salir de casa luego de regresar del trabajo, alrededor de las 17.30. A la vez, este gesto tuvo un límite y siempre estuvo acompañado por un discurso en su contra: a su mujer "no le gusta que salga después del trabajo así como así" (Schwartz, 2002 [1990]: 127). ¿Tiene *razón* Éric Rouet en limitar su participación en las reuniones públicas? Si relacionamos su actitud con la gramática del realismo –dicho de otra forma, si suponemos que al llegar tarde se enfrentará a las escenas de su mujer–, nuestra respuesta tenderá a ser afirmativa, sin dudas. Sin embargo, si pese a todo relacionamos su actitud con la gramática pública –en otras palabras, si buscamos qué buenas razones puede tener para participar en las reuniones públicas en que se expresa lo que sería necesario hacer por

la ciudad–, entonces nuestra respuesta, sin dudas, tenderá a ser negativa. El hecho es que si la mujer de Éric Rouet no se opusiera tanto a que participe en las reuniones públicas nocturnas, su razón para participar, que ya tiene un sentido positivo en la gramática pública, podría "transportarse" sin riesgo a la gramática del realismo.

Escolio 45. Redefinición de la noción de "habitus"

a) La proposición 106 insiste en el hecho de que la pluralidad de las racionalidades no significa necesariamente su conflicto, en contra de lo que sugiere –quizá demasiado– el título del presente capítulo. Racionalidades diferentes pueden articularse de manera armoniosa y reforzarse. En el capítulo 3, en la línea de bajo que sigue a la proposición 54, dimos algunos ejemplos: el amor de un hijo por el padre (tiene sentido en la gramática natural) y la anticipación del propio hijo de las consecuencias engorrosas de la ausencia prolongada del padre para la empresa familiar (tiene sentido en la gramática del realismo) tendían a consolidarse mutuamente en la acción del hijo al querer sacar de prisión a su padre. De la misma manera, el arrepentimiento sincero de ese padre en busca de verdad y justicia (tiene sentido en la gramática pública) y la anticipación de que dicho arrepentimiento aumentaría la probabilidad de ser liberado (tiene sentido en la gramática del realismo) tendían a reforzarse en la acción del arrepentimiento. Si nos atenemos a un punto de vista estrictamente descriptivo, podríamos llamar "habitus" al efecto producido públicamente por el refuerzo recíproco de las diferentes racionalidades de un actor. Esta definición significaría: 1) que el habitus puede no ocurrir; 2) que siempre hay que considerarlo como una cuestión de grado (un efecto de coherencia consigo mismo más o menos demostrado); 3) que nada prueba que las situaciones en las que se manifiesta, o que más se manifiesta, sean las más frecuentes.

b) Con prescindencia de que consideremos las situaciones en que las racionalidades de un actor se refuerzan positivamente (habitus) o, al contrario, aquellas en que entran en contradicción, el punto clave es romper con la concepción de un actor unidimensional y monolítico que una y otra vez actuaría en la perspectiva de una sola e idéntica racionalidad. Incluso, y sobre todo, es necesaria dicha ruptura para describir el "habitus" en el sentido que acabamos de precisar. El resultado es una concepción pluralista del individuo que, por cierto, no resulta una novedad en las ciencias sociales. Desde hace un siglo, este tipo de abordaje de la persona, sea en filosofía, en psicología o en economía, siempre alimentó la reflexión, en particular al otro lado del Atlántico (una visión general en Elster, 1985). Si sólo tomamos el ejemplo de la sociología, este abordaje se ubica en el foco de la tradición pragmatista estadounidense, en especial para Mead (1963 [1934]: 121), quien afirma que "una personalidad múltiple es en cierto sentido normal", y también en una perspectiva más fenomenológica, como la de Schütz, que evoca "la estructura contrapuntística de nuestra personalidad" (cit. en Cefaï, 1998: 181). En consecuencia, este enfoque fue desarrollado ampliamente por el interaccionismo simbólico (por ejemplo, Hughes, 1996: 187-197 y Strauss, 1992 [1959]) y por la sociología goffmaniana (por ejemplo, Goffman, 1975 [1963]). Estos autores describieron a la perfección las competencias de los actores para pasar de una racionali-

dad a otra según las secuencias de acción, tanto en el caso de los "cambios de posición" [*footings*] durante la conversación (Goffman, 1987 [1981]), como en la "conmutación de código" [*code-switching*] que, observada en el contexto específico de las situaciones de bilingüismo, nos da un panorama más general sobre las variaciones del grado de formalidad en el seno de una misma relación interpersonal (Gumperz, 1989 [1982]: 79-104). En cuanto a la sociología francesa, tras los trabajos de Michael Pollak (1990), y de Luc Boltanski y Laurent Thévenot (1991), se reinstauró la idea de individuos plurales. (En especial, a propósito de la tensión entre continuidad de la persona y compromisos plurales, Thévenot, 2006.)

LA RACIONALIDAD DE LAS FORMAS DE VIDA PÚBLICAS

A algunos investigadores en ciencias sociales les cuesta reconocer que los miembros de las clases populares suelen implicarse en la gramática pública. Parecen estar convencidos de que una persona desprovista de "capital cultural" es incapaz de producir juicios morales *verdaderos*. En definitiva, esto equivale a decir que, como en la jungla amazónica no hay manzanos, no hay nada parecido a un árbol. La afirmación de que cualquier grupo humano puede acceder a la gramática pública hasta que se pruebe lo contrario [32, 63] permite combatir con eficacia este error de Frazer [6]. Veamos lo que dice, por ejemplo, una habitante de Îlots, Barbara Stankowski: "Raoul [mi marido] se la pasa gritando, y siempre se la agarra conmigo. [...] Da lo mismo si hago algo, o si no hago nada. [...] Me grita por los chicos. [...] Me grita porque se quedó enojado con algo que le pasó en el trabajo. [...] La que tiene que pagar el pato por todo soy yo" (Schwartz, 2002 [1990]: 437). Barbara no se queja específicamente de que él "grite", sino en todo caso del hecho de que "grite" *cuando ella no hizo nada malo*. ¿Por qué tiene que pagar el pato por "todo"? ¿No es muy *injusta* esta situación? Raoul se deja llevar por enojos *injustificados*. No consigue distanciarse de sus impulsos de rabia. Y lo que Barbara le reprocha es esta falta de distanciamiento.

107. Una acción-en-contrapartida contradictoria (o deber) tiene un sentido positivo en la gramática pública si se puede interpretar que anuncia una falta de distanciamiento. Una acción-en-contrapartida confirmatoria (o gracia) lo tiene si se la puede interpretar como un acto de distanciamiento. Esto se deduce del hecho de que la metarregla de la gramática pública es el distanciamiento [56].

Otra habitante de Îlots, respecto de su madre: "[Es] una zorra, siempre me dejó de lado. [...] Pensaba que con el dinero [...] se aprovechaba de mi padre. Cuando él se murió, pidió que le abrieran el cuerpo para tener una pensión por silicosis más alta, *¿qué opinan de eso?*" (Schwartz, 2002 [1990]: 398). A ustedes, ¿esto no los indigna también?

108. ¿Qué es exactamente un acto de distanciamiento? Cabe definirlo como el hecho de que un individuo base su acción o juicio en una razón compartible por un público y, de manera más general, por un tercero ajeno a la situación. Ejemplo: cuando dejo de juzgar a mi par por la impresión que me provoca su apariencia física, o las palabras simpáticas que pronunció sobre mí, y paso a juzgarlo por el título que posee o por el hecho de que esté cometiendo un acto delictivo, genero un distanciamiento, ya que aquello sobre lo cual baso mi juicio a partir de entonces (un título, un acto delictivo) es una razón en la cual cualquiera puede basar su juicio. Mientras que aquello sobre lo cual basaba mi juicio hasta entonces (una apariencia física que me gustaba o me disgustaba, unas palabras halagadoras) tendía a ser una razón sólo para mí.

El sistema de subsidios para vivienda –reemplazado en 1983 por la Ayuda Personalizada a la Locación (APL)– aplica una condición imperativa a la prestación destinada al locatario: que respete el pago del alquiler con rigurosidad. Si hay una demora en el pago, el subsidio deja de transferirse. A Martine Trouvé esto le parece un escándalo. Lo explica así: "Mientras que no me paguen el subsidio para la vivienda, no les doy nada [no pago mi alquiler]" (2002 [1990]: 119). Así Martine genera un deber [93]: *deben* pagar el subsidio. Claro que se le podría objetar, como seguro lo hacen las personas del organismo administrativo, que es ella quien cometió una falta primero, al infringir la regla "pagar lo que se debe". Pero aquí queremos insistir en que, para formular un reproche ante un tercero (el investigador Olivier Schwartz), Martine se basa en una regla que este puede compartir, y no en una *razón personal*. Así, casi sin que se note, genera un distanciamiento.

109. De esta manera, los distanciamientos introducen razones para actuar que se caracterizan principalmente por ser compartibles en líneas generales. Cabe aplicar a estas razones el nombre "representaciones colectivas" (a partir de la teoría durkheimiana).

Pero siempre y cuando recordemos que, según nuestro modo de entenderlas, no son estructuras mentales, sino discontinuidades que rodean a los individuos o que estos mismos producen en la acción: cuerpos físicos, objetos, inscripciones, gestos, enunciados, etc. [77].

Béatrice Delvigne, casada, dos hijos, trabajó hasta su casamiento. "Cuando [mi marido] llega tarde, le digo: '¿Fuiste otra vez a lo de tu madre?', y así empieza la pelea" (2002 [1990]: 191). La queja de Béatrice, por cómo la formula delante del entrevistador Olivier Schwartz, se basa en razones para actuar muy concretas: determinado número de discontinuidades de comportamiento que observó en su marido (llega tarde seguido, visita a la madre a menudo, le cuenta todo lo que sucede en el hogar) y en su suegra (constantemente le pregunta a su hijo lo que pasa en el hogar). Estas razones permiten a la joven mujer describir determinada intención en la suegra ("está buscando que nos divorciemos"). ¿Qué tienen en común dichas razones para actuar y, por lo tanto, también las intenciones que ellas vuelven descriptibles? Constituyen hechos que el entrevistador *y cualquier tercero competente* pueden (e incluso, deben) reconocer como errores gramaticales. En otras palabras, la característica principal de estas razones no es que son razones personales para actuar, sino que se pueden compartir, en líneas generales. Ya que *nadie puede negar* que llegar tarde muy seguido, visitar a la madre a menudo y contarle todo lo que sucede en el hogar no es conveniente para un marido. Del mismo modo que *cada cual debe admitir* que ocuparse de "demasiadas cosas" en el hogar de su hijo, querer saber absolutamente todo lo que pasa allí y buscar su divorcio con la nuera, no es conveniente para una suegra. Todas estas discontinuidades comportamentales constituyen representaciones colectivas, ya que sirven de sostén a la queja de Béatrice Delvigne, es decir, son razones capaces de recordar la existencia de reglas que deben respetarse en líneas generales.

110. Así, por ejemplo, mientras Durkheim explica que el lagarto, el ciruelo, la brema o la cacatúa son cosas regularmente cargadas del mana totémico en las sociedades australianas que estudia, si por nuestra parte consideramos estas mismas discontinuidades físicas (el lagarto, el ciruelo, la brema, la cacatúa, "reales" así como sus figuraciones artísticas o su nombre sagrado) en determinadas situaciones (por ejemplo, algunas ceremonias) en que efectivamente se cargan del mana,

son lo que llamamos "representaciones colectivas". Y no lo son las categorías y los esquemas de percepción que por lo general permiten a los miembros de estas sociedades reconocer en estas distintas discontinuidades razones compartibles por un tercero. Este deslizamiento obliga a prestar mayor atención a las imposiciones situacionales y a los detalles de las prácticas colectivas. Sin embargo, no significa que esto sea totalmente inconciliable con el enfoque mentalista [80].

Escolio 46. Forma de los cultos positivo y negativo en la gramática pública

a) Los individuos pueden hacer representaciones colectivas a partir de algunas discontinuidades físicas o comportamentales [109] en al menos dos maneras distintas. La primera correspondería a lo que Durkheim llama un "culto positivo" (Durkheim, 1985 [1912]: libro III, caps. 2-4). En una situación como esta, la representación colectiva (la brema o la cacatúa, por ejemplo), se constituye de forma positiva, es decir, en la medida en que permite a los participantes actualizar la regla compartida por todos mediante una acción excelente o un enunciado positivo. Esto se opone a las situaciones de "rito negativo" (1985 [1912]: libro III, cap. 1) en que la representación colectiva se constituye en la medida en tanto y en cuanto permite a los participantes actualizar la regla compartida por todos mediante la notificación de un error, es decir, en forma negativa. Es cierto que en ambos casos la representación colectiva constituye un sentimiento de comunidad (mejor dicho: permite a los participantes mostrar el principio de solidaridad que los une), aunque mediante formas lógicas y afectivas diferentes. Así, desde el punto de vista de la lógica, de acuerdo con la proposición 11, los enunciados proferidos en un culto positivo presentan una estructura cuasitautológica de tipo "p entonces q": esta es la cacatúa (el ancestro común) o este es el nombre sagrado, entonces esta es la regla común a todos. Mientras que los enunciados que caracterizan el culto negativo presentan una estructura cuasi-contradictoria "p aunque no-q": "Aunque estamos casados, va muy seguido a lo de la madre. ¿Le parece normal?". Desde el punto de vista afectivo, el culto positivo tiende a suscitar entusiasmo y fervor colectivo en la gramática pública, ya que está compuesto ante todo por actos de distanciamiento, que son la forma específica que las acciones-en-contrapartida confirmatorias (o gracias) toman en esta gramática [107]. El culto negativo suscita más bien indignación en los participantes, al estar compuesto sobre todo por advertencias de una falta de distanciamiento, forma específica que adquiere el deber en esta gramática [107].

b) La proposición 110 trata de despejar cualquier malentendido al insistir en el hecho de que la noción de "representación colectiva", del modo en que la utilizamos, es una retraducción (en un sentido conforme a nuestra definición de la razón [77], es decir, no mentalista) de la noción durkheimiana clásica. Por cierto, esta retraducción podría valerse de algunas observaciones de Durkheim, por ejemplo, cuando señala "la importancia primordial que casi todos los cultos otorgan a la parte material de las ceremonias" (Durkheim, 1985 [1912]: 48), o cuando insiste en el rol social de los "emblemas materiales", de las "re-

presentaciones figuradas" –especialmente el tatuaje– y de "las fórmulas que son banderas" (1985 [1912]: 331-332). También podría sacar provecho de la manera en que Mauss interpreta la noción de "representación colectiva", a saber, como "símbolo": "Hace tiempo que nosotros y Durkheim enseñamos que sólo se puede comulgar y comunicar entre hombres mediante símbolos, signos comunes, permanentes, exteriores a los estados mentales individuales [...] mediante la vista y la audición, mediante el hecho de que escuchemos el grito, que lo sintamos, y que veamos el gesto de los otros al mismo tiempo que el propio, podemos tomarlos como verdades" (Mauss, 1924: 294).

111. *Desde el punto de vista del observador, existe una relación estrecha entre forma de vida pública, distanciamiento y representaciones colectivas. Cada uno de estos términos recurre a los otros dos: no hay distanciamiento sin apoyo en una representación colectiva; tampoco hay representación colectiva sin el acto de distanciamiento que se apodera de ella; mucho menos, forma de vida identificable como pública mientras que no haya un individuo que produzca un acto de distanciamiento apoyándose en una representación colectiva. De allí que podemos hablar de un lazo gramatical que une estos distintos conceptos. (Así, una forma de vida no es pública "por naturaleza": son los actos de distanciamiento que se realizan en ella los que la convierten –más o menos– en descriptible como "pública" para nosotros.)*

Madeleine se queja del perro de la vecina de arriba, Evelyne Steinberg: "Ladra todo el tiempo". (A diferencia de Madeleine, Evelyne trabaja, y entonces no hay nadie para cuidar al animal durante el día.) También se queja de los niños de Steinberg que "juegan a la pelota sin parar" en el piso de arriba (su madre no está). Las quejas, las recriminaciones de Madeleine se multiplican ante Evelyne, pero también ante el vecindario, que pasa a ser testigo. Cuando en el medio de un fuerte altercado entre las dos mujeres, Madeleine le dice a Evelyne: "¡Sería mejor si te ocuparas de tu marido!", comienza la acción, inicia la pelea. La marca de los arañazos sobre los rostros indica que los golpes fueron fuertes (Schwartz, 2002 [1990]: 128). Rápidamente, el conflicto entre las dos vecinas adquiere una dimensión pública: los vecinos pasan a ser testigos. ¿No es escandaloso –*le pregunto*– dejar al perro ladrando todo el día? ¿No le parece *a usted también* una falta total de respeto para sus vecinos dejar a los chicos en el departamento haciendo un barullo tremendo mientras juegan a la pelota? Luego viene la historia de la pelea, que dará un paseo rápido por el edificio y cada uno podrá emitir un juicio moral al respecto. Así

se habrá producido una forma de vida pública, por la misma razón que se habrán invocado deberes de distanciamiento y movilizado representaciones colectivas. O más precisamente: la forma de vida pública se habrá producido *en la medida* en que estos llamados y estas movilizaciones hayan ocurrido *efectivamente*.

112. El distanciamiento: 1) consiste en apoyarse en representaciones colectivas; 2) se opone a situaciones en que las razones para actuar de los individuos son razones personales, es decir, discontinuidades de las que no hay seguridad de que un tercero podría a su vez utilizarlas (o porque no estarían disponibles para él, o porque le serían imposibles de compartir); 3) permite interpretar en su autor la intención actual de actuar delante de un público o de un tercero, o en referencia a ellos; 4) permite describir formas de vida como "públicas".

Escolio 47. Contra la cosificación de las formas de vida públicas
a) La proposición 111 señala el error que habría en cosificar las formas de vida públicas, por ejemplo al juzgar que determinado tipo de edificio o de lugar público, o incluso de objeto o enunciado, produce dichas formas por sí mismo. En este sentido, hay que atenerse estrictamente a la consigna de observar las cosas "haciéndose". En otras palabras, no hay que perder de vista que las significaciones siempre se producen por la estructura del acto social (Mead). Por lo tanto, debemos permanecer atentos al hecho de que las formas de vida no son públicas: se vuelven públicas. Y este devenir sólo depende de los deberes y las gracias que ocurren allí [95]. Sin dudas, esta última observación vale tanto en el caso de las formas de vida íntimas como impuestas.
b) Como lo mostró Sebastian McEvoy, para que dos interlocutores comiencen a constituir entre sí lo que aquí llamamos una forma de vida pública [111], alcanza con que uno, justificándose o lanzando a su vez una acusación, muestre que interpretó el enunciado del otro como un ataque hacia su persona. De hecho, el inicio de un ciclo defensivo-acusatorio de este tipo tiende a provocar entre ambos una reflexión pública sobre las reglas [63], es decir, a actualizar la gramática pública. Según McEvoy, interpretar el enunciado de otro como acusatorio está siempre al alcance de los actores, al margen de las propiedades del enunciado en sí mismo. Por lo tanto, incluso un "Te amo" podría entenderse como un reproche; por ejemplo, el de no amar a cambio lo suficiente (McEvoy, 1995).

LA RACIONALIDAD DE LAS FORMAS DE VIDA ÍNTIMAS

En la primera página de su obra, Olivier Schwartz escribió estas palabras: "Dedico este libro a Francine Kurzawski, quien me abrió las puertas de la

ciudad de Îlots, hizo que me encuentre con los personajes fundamentales para esta investigación, y me dio los indicios para entenderlos". ¿Qué tipo de racionalidad se expresa mediante este agradecimiento?

113. En la gramática natural una gracia tenderá a tener un sentido positivo si es interpretable como un acto de compromiso o de restitución. Un deber lo tendrá si es interpretable como un acto que señala una falta de compromiso o de restitución. Esto se deduce del hecho de que la metarregla de la gramática natural es el compromiso y la restitución [66].

André Mounier, obrero calificado en una fábrica metalúrgica: "Hay personas que son simpáticas, que a tu jefe le parecen simpáticas y eso está bien, él va a hablar de ellas en su entorno. Eso va a darse solo, es una cadena. [...] El capataz habla a propósito de esto con su superior y le dice: 'Ese muchacho es un buen tipo', el otro oye esto con cierta ingenuidad. [...] Cuando hay disponible un aumento, siempre se acuerda de aquel muchacho. Le sube la paga, y el otro no sabe bien por qué" (Schwartz, 2002 [1990]: 312-313). El aumento de aquel muchacho tiene una razón, pero es una razón *muy tonta*: él es simpático (dice "buenos días", ayuda cuando se lo piden, hace bromas, no es mojigato, etc.). [Una buena definición de la gramática natural podría ser: el conjunto de las reglas derivadas que dan sentido a nuestras razones "muy tontas" de que alguien nos parezca "simpático".]

114. Una definición muy general del compromiso: para un individuo, es el hecho de basar su acción o juicio en determinada razón. Pero hay que señalar que, en este sentido, por ejemplo un distanciamiento constituye en sí mismo cierta forma de compromiso. En efecto, para producir un distanciamiento es necesario apoyarse en una razón (o sea, comprometerse) cuya característica es ser una representación colectiva y no una razón personal para actuar.

Escolio 48. Primacía del compromiso
a) Como sugiere Norbert Elias, los distanciamientos no son lo opuesto a los compromisos, sino, en todo caso, una de las formas que pueden tomar (véase Elias, 1993 [1983]). La proposición 114 expresa esta idea: el compromiso puede presentarse como el primer fenómeno antropológico, mientras que la realización [124] y el distanciamiento [112] aparecen como los segundos fenómenos, es decir, formas particulares de compromisos.

b) En virtud de la definición que dimos de compromiso [114], decir que constituye el primer fenómeno antropológico equivale exactamente a decir que la racionalidad –si se la entiende por el hecho de tener, para actuar o juzgar, una razón en el sentido preciso de [77]– es el primer fenómeno antropológico. Por cierto, en la medida en que cualquier razón consiste en la gramaticalización de una discontinuidad física o de comportamiento [92], también podríamos decir que la habilitación a la gramática es el primer fenómeno antropológico, tal como sugería la proposición 9. Todas estas formulaciones son equivalentes. A su modo, cada una da prueba de lo que Hannah Arendt llamó "la condición humana".
c) ¿Se pueden jerarquizar entre sí las tres formas universales de compromiso que distinguimos (distanciamiento, compromiso espontáneo y realización)? En el capítulo 7 sostendremos que el distanciamiento goza de una prelación lógico-práctica (es decir, gramatical) sobre la realización y el compromiso inmediato. Esta prelación se debe a que la gramática pública, que da a los actos de distanciamiento su sentido plenamente positivo, es la única que permite a los individuos recordarse mutuamente que las reglas que utilizan (incluidas, en consecuencia, en las otras gramáticas) son reglas públicas, y no reglas de uso sólo personal. En otras palabras, es la propia gramática la que nos hace comprender con claridad lo que es la gramática [63]. Sin embargo, esta prelación lógico-práctica no significa que el distanciamiento sea la primera actitud existencial. Desde el punto de vista de la dinámica de numerosas situaciones, pero también desde el punto de vista de la psicología del desarrollo, sería tentador afirmar, al contrario, que la primera actitud existencial es el compromiso espontáneo: "El niño aprende creyendo al adulto. La duda viene después de la creencia" (Wittgenstein, 1976 [1969]: § 160). En cuanto a la primacía del compromiso espontáneo respecto de la realización, podemos remitirnos en especial a la obra de Jean Piaget (1974). En cuanto a la primacía de la realización respecto del distanciamiento, véanse Piaget, 1969 [1932], y el comentario sobre los trabajos de Élisabeth Anscombe de Vincent Descombes (2004: 458-463).

Olivier Schwartz: "¿Cómo se va a pescar? Máximo con uno o dos amigos, o directamente solo. Este último caso nos remite al fenómeno destacable de la pesca solitaria, que muchos hombres practican durante jornadas enteras, con un placer visiblemente igual al que experimentan cuando son muchos. De cualquier manera, en pocas ocasiones hay más de dos o tres durante la actividad. Jean-Jacques Pilarski, especialista en motores diésel en Houillères, algunos sábados se levanta a las 6 de la mañana y pasa todo el día solo a orillas del Somme, de donde suele volver tarde" (Schwartz, 2002 [1990]: 326). Este tipo de pesca no tiene nada que ver con una ceremonia pública ni, de forma más general, con una forma de vida pública: aquellos que piensan que este podría ser el caso –que de cierta forma se trataría de una forma de vida pública *denegada*– o que se sorprenden de que estos hombres vayan a pescar únicamente con al-

gunos amigos o incluso solos (¡pobres!), simplemente se equivocan de gramática y cometen un error de Frazer [6]. En efecto, sería un error gramatical llevar consigo muchos terceros y personas ajenas *a esta clase de pesca*. A su vez, este tipo de pesca no es algo que tenga una relación con el trabajo o con una forma de vida impuesta: aquellos que piensan que este podría ser el caso –que de cierta forma se trataría de una forma de vida impuesta *denegada*– o que se lamentan de que estos hombres se levanten tan temprano y lleguen a la casa muy tarde, también simplemente se equivocan de gramática. En todo caso, deberían considerar qué error gramatical, *en esta clase de pesca*, sería imponerse volver demasiado temprano a casa cuando se está disfrutando de un día de pesca.

115. Se vuelve necesario preguntarse qué tienen de específico los compromisos que atañen de por sí a la gramática natural, dado que pueden provocar restituciones como acción-en-contrapartida. Señalaremos que lo específico de dichos compromisos es ser inmediatos y espontáneos, no mediatizados por la presencia o la referencia a un tercero (a diferencia de los distanciamientos).

Olivier Schwartz: "Decenas de veces planteé la siguiente pregunta: ¿Por qué la pesca? La respuesta de mis interlocutores es siempre la misma: 'Estás tranquilo', 'estás en paz', 'estás en la naturaleza'" (Schwartz, 2002 [1990]: 327). ¿No nos satisfacen estas respuestas? ¿Pensamos que esconden otras razones que son las verdaderas? Sin embargo, desde nuestro punto de vista, que es descriptivo y no explicativo, debe reconocerse, al contrario, una admirable precisión en estas razones. Para entenderlas, nos obligan a actualizar la única gramática que da un sentido positivo a esta clase de pesca tal como estos hombres la practican: la gramática natural.

116. ¿Qué tipos de razones para actuar pueden corresponder a dichas actitudes de compromiso inmediato? Podríamos decir que son siempre razones personales para comprometerse. ¿Pero no es extraño hablar de razón personal para comprometerse después de haber definido el compromiso como el hecho de respaldarse en una razón? En suma, esto equivale a decir que existirían razones personales... ¡para respaldarse en ellas!

Olivier Schwartz: "Sería esquemático explicar el pedido de algunas mujeres a la madre en términos estrictamente utilitarios [únicamente en la

gramática del realismo], como si sólo correspondiera a un servicio o a una ayuda material. No porque este aspecto no sea central [no porque la gramática del realismo no esté actualizada en el seno de estas relaciones], sino porque está lejos de agotar el asunto [dado que las gramáticas y los tipos de racionalidad son plurales]. Muchas mujeres que dicen no poder prescindir de la madre no están en una búsqueda expresa de prestaciones materiales. Su pedido es tanto más radical [expresa un compromiso mucho más inmediato]: con sus madres, forman pareja [hay compromiso y restitución espontáneos]. *Tienen* que verla, o llamarla por teléfono. Incluso cuando no hay necesidad [de razón realista para actuar], es un lazo que no debe romperse" (Schwartz, 2002 [1990]: 247).

117. Precisamente esto queremos decir cuando hablamos de las discontinuidades que tienden a ser razones para actuar aceptables en la gramática natural: siempre son razones que tenemos para apoyarnos en ellas. Podríamos decir que siempre son razones que nos incitan por sí mismas a darles la razón (a apoyarnos en ellas, a confiar en ellas, a tomarlas). Proponemos llamarlas "atracciones".

Escolio 49. La idiotez de las atracciones
Lo único que nos queda por decir cuando nos apoyamos en las atracciones es que nos encantan, que nos atraen, que las queremos, etc. Decir algo más, tratar de analizar estas razones con mayor precisión es típico de un desplazamiento hacia la gramática del realismo. Mientras las atracciones permanecen como tales, siempre son razones para actuar perfectamente "idiotas" en el sentido preciso que Clément Rosset da a esta palabra: "*Idiōtēs*, idiota, significa simple, particular, único; luego, por una extensión semántica cuya significación filosófica tiene un gran alcance, persona privada de inteligencia, estar desprovisto de razón. Así, cualquier cosa, cualquier persona son idiotas desde el momento en que sólo existen en sí mismas, es decir, son incapaces de aparecer de otra forma que en donde están, y como están" (Rosset, 1977: 42). En la idiotez, "la cosa es tan única, se basta a sí misma y se cierra en sí misma, que justamente le falta cualquier otra cosa que permita interpretarla: es eso y nada más que eso, y sólo ahí" (1977: 42).

Una habitante de Îlots: "¡Me siento bien cuando estoy sola en mi casa, y plancho! [...] ¡Ahí me siento bien!" (Schwartz, 2002 [1990]: 130). Exclamaciones de algunos lectores: "¡Otra mujer alienada! ¡Otra mujer que interiorizó por completo la dominación masculina! Qué triste es ver eso". ¿Pero si lo más triste fuera este apuro para interpretar en la gramática pública lo que en la gramática natural recibe un sentido plenamente positivo?

118. Debido a que las actitudes de confianza natural tienden a ser vistas como faltas de distanciamiento, una vez transportadas a la gramática pública, las atracciones y las intenciones que nos vuelven descriptibles raramente son descriptas en ciencias sociales como del orden de lo "racional". El proceder que preconizamos intenta ser diferente. Consiste en distinguir tipos de razones y, por lo tanto, formas de racionalidad que responden a gramáticas diferentes. Entre estos tipos de razones, se encuentra lo que llamamos atracciones, que no son otra cosa más que razones para actuar, por "idiotas" que sean.

Olivier Schwartz: "Al volver a casa, comen algo, descansan, en general se bañan y se cambian. André Mounier 'se pone cómodo' y 'se distiende'. La espera de la comida es primordial. [...] Julien Warnier, obrero especializado, aprecia la 'calma' de su casa, y pasa largas horas en solitario haciendo *bricolage* en el entrepiso. También es la calma que buscaban los trabajadores de las minas subterráneas cuando, después de la agresión en las órdenes recibidas, el polvo, el calor, el ruido, pasaban el día en solitario, en su palomar, solos con sus pájaros" (Schwartz, 2002 [1990]: 93). Esta ducha, esta ropa cómoda, este sillón, esta comida, estas herramientas de *bricolage*, estas palomas ¿no son atracciones, razones para comprometerse *que se bastan a sí mismas*? ¿Qué más querríamos agregar que no tengan? ¿Qué les falta para hacernos felices?

119. No hay compromiso inmediato sin apoyo en una atracción. Tampoco hay atracción sin el acto de compromiso que se apodera de ella. Ni, mucho menos, forma de vida que se pueda identificar como íntima mientras que ningún individuo produzca allí, apoyándose en una atracción, un acto de compromiso inmediato. Una vez más, hablaremos de un lazo gramatical que une estos diferentes conceptos. Y una vez más, señalaremos que una forma de vida no es íntima "por naturaleza": son los actos de compromiso y de restitución que suceden allí los que la vuelven (más o menos) descriptible como "íntima".

Olivier Schwartz: "Claudine y Marc comenzaron a bailar, y a bailar juntos cada vez más, hasta mostrarse en público [tienen una relación adúltera], rompiendo la clandestinidad que mantenían desde hacía dos años. Difícil interpretar su acto. Se puede suponer que dicho paso al extremo expresa la necesidad que tenían de liberarse de una situación difícil y

por momentos agobiante. Pero, por otro lado, está claro que esta revelación no correspondía a ningún plan pensado con anterioridad, y que las consecuencias de su eclosión los tomaron desprevenidos" (Schwartz, 2002 [1990]: 491). En otras palabras, su acto no tenía ningún sentido positivo en la gramática del realismo. Por eso, es tan "difícil de interpretar" *en esa gramática*. Por el contrario, si lo llevamos a la única gramática que puede darle un sentido positivo, la gramática natural, ¿resulta tan difícil de interpretar? Los amantes, al apoyarse en atracciones mutuas y, de este modo, al demostrar compromisos y restituciones inmediatos, no *se dieron suficiente cuenta* de que, al estar presentes sus respectivos cónyuges, la forma de vida en la que se encontraban en ese momento no era del todo "íntima". Por eso les faltó autocoerción.

120. El compromiso inmediato: 1) consiste en apoyarse en atracciones; 2) se opone a situaciones en las cuales las razones para actuar de los individuos son representaciones colectivas; 3) permite interpretar en su autor la intención de comprometerse de inmediato; 4) vuelve descriptibles como "íntimas" ciertas formas de vida.

Escolio 50. Gracia natural y pérdida de inocencia

a) La proposición 115 debería inducirnos a una leve revisión de la proposición 113. De hecho, estrictamente hablando, la forma que adquiere la gracia en la gramática natural no es el compromiso y la restitución, sino más exactamente el compromiso *inmediato* y la restitución *espontánea*.

b) La proposición 113 definió el deber como cualquier acto que anuncia una falta de compromiso o de restitución en la gramática natural. Esta definición es problemática. De hecho, ¿no deberíamos señalar que una acción-en-contrapartida de esta clase tiende a dejar de tener descriptibilidad positiva en la gramática natural? En la medida en que contribuye a que los participantes perciban los límites de la situación, esta acción recibe su sentido positivo en la gramática del realismo [71]. Para decirlo con otras palabras, cualquier manifestación del deber en la gramática natural ocasiona a los participantes el riesgo de abandonar la gramática natural. Una vez más, dicho de otro modo: en la gramática natural, la notificación de una falta tiende a constituir por sí misma una falta gramatical. Otra formulación: la gramática natural tiende a conocer sólo la gracia y nunca el deber. Podríamos llamar "pérdida de inocencia" el momento en el cual el deber se produce en una forma de vida íntima, e introduce allí un realismo "erróneo". [Hay que señalar que esta intrusión del realismo puede "combatirse" con las "armas" propias de la gramática natural, es decir, mediante un aumento de gracia en los interlocutores]. Es algo semejante a lo que describe Luc Boltanski sobre el paso de la justicia al "ágape" (Boltanski, 1990: 239-243).

c) La idea de que, en la gramática natural, el deber es un punto límite que ocasiona la pérdida de inocencia (dicho de otro modo, el paso

de la acción a la jurisdicción de la gramática del realismo), también podría expresarse de otra manera. Podríamos decir que las atracciones [117] nunca se constituyen *sólo de forma positiva: solamente permiten* a los participantes actualizar positivamente –es decir, por medio de una acción excelente o de un enunciado positivo– la regla del compromiso y la restitución inmediatos. O incluso, lo que es equivalente, podríamos decir que el "culto negativo" [escolio 46] tiende a ser desconocido en las formas de vida íntimas.

d) La célebre fórmula de Kant según la cual "lo bello es lo que gusta sin concepto" puede entenderse como un reconocimiento del hecho de que la gramática natural ofrece un culto positivo "puro" (que ignora el culto negativo). De hecho, la fórmula kantiana sugiere un *compromiso inmediato* hacia el objeto percibido como bello, sin ninguna posibilidad de acudir a la percepción de sus límites y, en consecuencia, sin pérdida de inocencia: "Aquel que juzga [bello] se siente completamente libre con respecto a la satisfacción que toma del objeto" (Kant, 1986 [1790]: 55-56). Es la misma idea que expresa esta otra fórmula kantiana, la de un compromiso desprovisto de cualquier autocoerción: "La belleza es la forma de la finalidad de un objeto, *en la medida en que se la percibe en esta sin representación* de un fin" (1986 [1790]: 76). Sin embargo, Kant también trató de mostrar la manera en que el deber puede inmiscuirse en la gramática natural. Aquí encontramos todo el sentido de sus palabras acerca de la universalidad del juicio estético. Aquel que juzga lo bello "debe creer que tiene razón en atribuir a cada uno una satisfacción semejante. Hablará de lo bello como si la belleza fuera una estructura del objeto y como si el juicio fuera lógico (y constituyera un *conocimiento* de este por conceptos del objeto)" (1986 [1790]: 175). Así, la pérdida de inocencia se introduce mediante el hecho de "hablar" de lo bello como de una propiedad conceptual de lo percibido y aún más, mediante la idea de que a otro también le "debe" parecer bello lo que se juzga como tal, y que cometería un error si no lo hiciera. Kant enuncia este error más que en la gramática del realismo (donde aparecerá bajo el aspecto de un error técnico), en la gramática pública, lo que lo lleva a afirmar que "lo bello es el símbolo del bien moral" y que "es desde este punto de vista (relación que es natural a cada uno y que *cada uno espera de los otros como un deber*) que agrada y aspira al consentimiento del resto" (1986 [1790]: 175). En definitiva, el intento de Kant por exponer el lugar del deber en la gramática natural lo habrá llevado a mostrar, de forma paulatina, el lazo que puede unir esta gramática a la gramática pública, y los actos de restitución a la idea de igualdad.

LA RACIONALIDAD DE LAS FORMAS DE VIDA IMPUESTAS

Veamos el caso de Étienne Stankowski, 30 años, casado, dos hijos, dirige la misma empresa desde hace diez años. Hace un "trabajo muy desagradable" ("Trabajo con pintura, estoy todo el tiempo entre la mugre"). Aunque: "No importa cómo [...] el trabajo tiene que hacerse. [...] Mi

papá era minero, siempre lo vi trabajar. [...] En mi casa, somos gente trabajadora [...] y yo, desde que terminé la escuela, siempre tuve trabajo" (Schwartz, 2002 [1990]: 309-310). Siempre me presioné a mí mismo; incluso cuando el trabajo era muy penoso, me esforzaba en hacerlo; porque siempre supe el límite al cual se enfrentan quienes no tienen trabajo.

121. Una gracia tiende a tener un sentido positivo en la gramática del realismo si es interpretable como un acto de realización o de autocoerción. Un deber lo tiene si es interpretable como un acto que anuncia una falta de realización o de autocoerción. Esto se deduce del hecho de que la metarregla de la gramática del realismo es la realización o la autocoerción [71].

En las familias obreras de la cuenca minera, la mayor parte de los hombres que tienen trabajo le dan su salario a la mujer. En el lenguaje de las mujeres, hay una expresión muy usada que traduce esta realidad: "me da su pago", "trae lindos pagos". Por su parte, los hombres dicen que su mujer es su "ministro de finanzas". "En el transcurso de este movimiento, se ve al hombre instalarse en una relación de dependencia consentida y aceptada, que se traduce de un modo particularmente chocante a partir del momento en que aparece el tema de los pequeños placeres y distracciones del marido: en muchos casos, la mujer le 'da el dinero' para los cigarrillos, las apuestas, el café" (2002 [1990]: 195-196). Como vemos, la entrega del salario a las mujeres no tiene nada que ver con *un donativo* por parte de los hombres. Por lo tanto, no es en la gramática natural donde un gesto como este va a adquirir un sentido positivo. En todo caso, es en la gramática del realismo y en relación con la racionalidad típica de una forma de vida impuesta: la entrega del salario es una técnica que las familias utilizan para autopresionarse y mostrarse más realistas en materia de gestión de los recursos colectivos.

122. Los actos de realización y de autocoerción producen algunas formas de vida impuestas. ¿Pero qué es un acto de realización? Diremos que, para un individuo, es el hecho de percibir el límite de una acción pasada, presente o futura. En cuanto a un acto de autocoerción –tomamos el concepto de Norbert Elias–, diremos que es un esfuerzo que aporta el individuo para romper algunos de sus impulsos preconstituidos o de sus expectativas.

"En momentos difíciles, la comida de la noche, tanto para los niños como para los adultos, se reduce en la mayoría de los casos a su expresión más sencilla: café con leche y tostadas con manteca" (Schwartz, 2002 [1990]: 109). El que nos diga que esas familias optan por este tipo de comida porque, en el fondo, "les gusta eso", o incluso porque "hacen de la necesidad, virtud", ¿no cometería un error de Frazer demasiado atroz? Es esencial señalar que sólo en momentos difíciles se imponen, por autocontrol, comer de esta forma, es decir, solamente cuando les parece necesario adoptar el tipo de racionalidad característica de una forma de vida impuesta.

Escolio 51. Límites de las teorías de la dominación

a) La noción de "formas de vida impuestas" remite al concepto de "división del trabajo impuesta" desarrollado por Durkheim (1991 [1893]: libro III, cap. 2). Así como mediante este concepto Durkheim sugiere que cualquier división del trabajo no está necesariamente "impuesta", aquí nosotros sugerimos que cualquier forma de vida no está necesariamente impuesta. Es fundamental señalar esto para enfrentar, de un modo serio, temas como la alienación o la dominación. De hecho, para que tenga algún sentido hablar de imposición o de dominación, ¿acaso no necesitamos poder abordar la posibilidad de situaciones en que dichos fenómenos no existen o, en todo caso, existen menos? Mientras sostengamos la idea de que cualquier forma de vida humana depende tanto de la dominación como de la imposición, será muy difícil considerar en el plano analítico –y, por lo menos, vano el motivar en el plano político– algo como una emancipación. Evidentemente, esta es una de las mayores objeciones dirigidas a la teoría de la legitimidad cultural de Pierre Bourdieu, que desarrolla en especial en *La distinción* (1979). Es cierto que desde el punto de vista del modelo gramatical desarrollado aquí, esta teoría parece asimilar con demasiada premura las formas de vida públicas e íntimas a formas de vida impuestas; y eso equivale a prohibirse describir de manera adecuada (es decir, sin mezclar un realismo que les es ajeno) el tipo de racionalidades a las cuales atañen específicamente estas formas de vida. Aquí, al contrario, afirmamos que en virtud de razones diferentes en cada caso –por un lado, representaciones colectivas que permiten el distanciamiento; por otro, atracciones que invitan al compromiso y a la restitución inmediatos–, las formas de vida públicas y naturales no pueden asimilarse a formas de vida impuestas, excepto que se trate de un error de Frazer [6]. Para una crítica de la tendencia de la sociología bourdieusiana a reducir la "sociabilidad noble" y "la ética antieconomista de la sociología del donativo" a "la economía generalizada del interés y de la violencia simbólica", Rancière (2003: 353-376).

b) La proposición 122 señala el origen de la palabra "autocoerción" tal como la usamos aquí: la obra de Norbert Elias. Más específicamente, *La sociedad cortesana* (1985 [1969]). Nos parece importante insistir en que la autocoerción [*Selbstzwang*] entendida de esta manera es una actividad, en ningún caso un mecanismo. Para Elias, es el trabajo que llevan a cabo los individuos para dominar las apariencias y para controlar sus pulsiones sexuales y agresivas. Diremos que es un "esfuerzo que

aporta el *individuo* para *romper* algunos de sus *impulsos* preconstituidos o de sus esperanzas" [122]. Por cierto, puede apreciarse en qué medida, para el autor, este concepto es indisociable de una concepción pluralista del individuo, a quien tironean regularmente pulsiones sexuales y agresivas por un lado, y obligaciones de control de sí mismo y de autocoerción por el otro. En dicho sentido, es una concepción conforme a las opciones indicadas en este libro [escolio 46]. Señalemos también que, precisamente debido a esta concepción no monolítica del individuo, el concepto permite inferir que el trabajo de autocoerción puede fracasar en cualquier momento, aun si da lugar a rutinas, y que las pulsiones pueden reaparecer en el foco de la interacción. Como insiste Elías (1985 [1969]: 74), entre las personas de la corte "se detestaba la etiqueta". Sin embargo, evitarla era algo muy incómodo, "no sólo porque la imponía el rey, sino porque la existencia social de las personas implicadas dependía de esta etiqueta". Sin embargo, no puede perderse de vista lo siguiente (tal vez lo más importante): "Está claro que cualquier miembro de la corte podría haber dicho: 'Dejo de participar del ceremonial', y es probable que algunos lo hayan dicho" (1985 [1969]: 74). Esta posibilidad siempre abierta de adoptar, pese a la invitación al realismo que insisten en hacer los participantes, una actitud "irrealista" (es decir, indescriptible de manera positiva en la gramática del realismo), es la que, por nuestra parte, trataremos de traducir con la noción de "expresión liberadora" [124]. Se trata de una idea decisiva para demostrar una vez más algunos límites con los que se encuentran las formas de vida impuestas y, también, en consecuencia, algunos límites a los que se enfrenta cualquier teoría que, en ciencias sociales, se encargue de llevar el conjunto de las formas de racionalidad a la única forma "realista" [escolio 35].

c) Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1989) señalaron la dificultad de sortear la disyuntiva entre miserabilismo y populismo para cualquiera que investigue las clases populares. Tal vez el enfoque gramatical que proponemos aquí proporcione algunos medios para mantenerse alejado de las dos tendencias. Contra el miserabilismo, permite afirmar la universalidad de las formas de vida impuestas. Incluso si estas formas de vida ocupan un lugar exorbitante en la existencia de los miembros de las clases populares, estos no poseen su monopolio. Asimismo, esto causa que la racionalidad que movilizan cuando se comprometen con estas clases no sea completamente ajena a quienes no comparten su condición, sobre todo, el investigador. Luego, contra el populismo, nuestro enfoque gramatical obliga a reconocer que los miembros de las clases populares no conocen sólo la gramática natural o la gramática pública sino también la gramática del realismo y, lo que va de la mano, las formas de vida impuestas. Desde este punto de vista, si justamente la tarea es entender la experiencia completa de estos hombres y mujeres –el "hecho social total" que constituye su existencia–, no se permite visión idílica alguna. En definitiva, un enfoque gramatical permitiría tratar correctamente el problema de la alienación de los miembros de las clases populares y nos invita a abordar la cuestión, ya no en términos de dominación inconsciente, sino antes bien de conflicto de racionalidades, como lo indica el título del presente capítulo. Desde esta perspectiva, la alienación puede considerarse precisamente, y describirse concretamente, como la imposibilidad para los individuos de abstraerse de formas de vida impuestas.

123. Proponemos llamar "repulsiones" a las discontinuidades que, para los individuos, son pasibles de constituir razones para percibir el límite de una acción y de autocontrolarse.

André Mounier, obrero calificado en una gran fábrica metalúrgica: "Nosotros aprendimos nuestro oficio de una vez y para siempre, ¡y listo! Ya no hay nada nuevo, ¡pierdo el tiempo yendo a trabajar! Hago mi trabajo. ¡Eso es todo! Hay oficios en que se siguen perfeccionando, aunque sea un poco. [...] Pequeñas cosas que captan de aquí, de allá, durante una conversación. [...] Mientras que nosotros [...] ni siquiera eso. [...] Es estúpido, pero un vendedor aprende cosas que no le sirven de mucho, aunque al menos sabe de [...] marcas de auto [...] por lo menos se enriquece. [...] Nosotros no tenemos derecho a todo eso. [...] ¿Queda claro? ¡Seguro que un vendedor de esos que viajan adquiere cierta cultura general de la vida, que yo no tengo!" (Schwartz, 2002 [1990]: 344-345). André Mounier encuentra repulsiones en el ejercicio de otros oficios distintos al suyo [123], en las que se apoya para darse cuenta de los límites de su propio oficio. Entonces, ¿qué querrá decir que está "alienado" por su trabajo? Por cierto, no significa que no se da cuenta de los límites, sino que su trabajo es tal que sólo puede relacionarse si moviliza la racionalidad típica de las formas de vida impuestas.

124. Si bien a los individuos les sirven las repulsiones para darse cuenta de la situación en que se encuentran, estas no tienen (por definición de lo que es una autocoerción) el poder de presionar a estos individuos. Entonces, en determinada situación, un invididuo puede percibir claramente una razón para autocontrolarse que le permita darse cuenta del límite de su acción y, sin embargo, pasarla por alto y no autocontrolarse –por ejemplo, prolongando su acción pese a todo–. En este caso, proponemos hablar de una "expresión liberadora".

Cuando Claudine y Marc empezaron a bailar, y a bailar juntos cada vez más seguido, hasta revelar en público su relación adúltera (2002 [1990]: 491), produjeron lo que se puede llamar una *expresión liberadora*. Sin dudas, pese a su absorción creciente en la gramática natural, habían percibido algunas repulsiones que les habrían permitido seguir siendo más realistas, de haberse respaldado más en ellas, en especial, sus respectivos cónyuges presentes en la misma habitación. Pero, en determinado momento, la dinámica de los compromisos inmediatos y las restituciones

era tal que llevó al compromiso suplementario, lo que volvió su comportamiento definitivamente indescriptible en la gramática del realismo. Y puso fin a la tolerancia [17] de sus cónyuges. En definitiva, esto permite atribuirles *la siguiente intención*: "Se puede suponer que dicho acercamiento al límite expresa la necesidad que tenían de liberarse de una situación difícil y por momentos agobiante" (2002 [1990]: 491).

Escolio 52. Deber realista y expresión liberadora

a) Según la definición de la proposición 123, la repulsión puede ser objeto de un culto *positivo* y permite a los participantes de la situación actualizar de manera positiva la metarregla de la realización y la autocoerción: "Ahí está sucio, entonces no hay que tocar"; "Es un ser inferior, entonces no le dirijas la palabra"; "Es una apuesta sin mucho riesgo, entonces la hago". En el rito *negativo*, a la inversa, se constituirá la repulsión en la medida en que permite a los participantes actualizar negativamente la misma metarregla (es decir, mediante el señalamiento de una falta): "Ahí está sucio, sin embargo tocaste". Como vemos, en la gramática del realismo, el culto *positivo* está constituido, sobre todo, por actos de realización y de autocoerción, que son la forma específica que la gracia adopta en esta gramática [121]. Por su parte, el culto negativo está constituido, sobre todo, por notificaciones de una falta de realismo y de autocoerción, forma específica que el deber adopta en esta gramática [121]. Culto positivo del realismo, estos obreros que tienen la gracia de darse cuenta correctamente de los límites de su acción y de autocontrolarse en el momento necesario: "'Sé cuándo el rodillo de la soldadora está suficientemente ajustado', dice un obrero que trabaja con la soldadora hace catorce años. Me dice que hay que mirar la luz que separa a la abrazadera del armazón de la máquina [enunciado positivo de la regla]. [...] 'Puedo ver pequeños bultos en los barriles, que el control de calidad no notó', dice Brabant, jefe del equipo de sustituciones. 'Por el olor, reconozco si un producto no es bueno, incluso sin conocer la fórmula', dice el técnico del laboratorio" (Dodier, 1995: 239). Culto negativo del realismo, estos obreros a quienes hay que devolver el deber de percibir sus límites y de autocontrolarse: "El regulador de la línea de golpes se irrita frente a dos obreros que tomaron la iniciativa de abrir el cárter y de hacer avanzar la engatilladora a golpes, pero que no consiguen desbloquear la máquina" (1995: 246).

b) El hecho de que pueda existir una gracia realista ocupa un lugar central en la concepción de Marx sobre lo que sería el trabajo liberado. En efecto, para este autor, las formas de vida impuestas ligadas a la producción no son sinónimos de alienación. Sólo lo son cuando están tan impuestas que conducen al obrero a no poder relacionarse con el trabajo más que de mala manera y solamente por deber realista. Como escribe, "la exteriorización del trabajo" consiste en el hecho de que "en su trabajo, el obrero no se afirma, sino que se niega; no se siente cómodo, sino desdichado; no despliega una actividad física e intelectual libre, sino que castiga su cuerpo y arruina su mente. En consecuencia, el obrero sólo se siente cerca de sí mismo fuera del trabajo; en el trabajo, se siente ajeno a sí mismo. Es él mismo cuando no trabaja y, cuando trabaja, no se siente en su propio elemento. Su

trabajo no es voluntario, sino impuesto, *trabajo forzado*" (Marx, 1972 [1844]: 155).

c) La definición de "la expresión liberadora" que da la proposición 124 puede acercarse a la concepción bergsoniana de lo que es un "acto libre". Bergson ofrece la siguiente descripción, bastante ilustrada: "Es el yo de abajo que sube a la superficie. Es la costra exterior que estalla y cede a un impulso irresistible. Entonces, en las profundidades de este yo, y debajo de estos argumentos yuxtapuestos de modo muy razonable, se producía un burbujeo y una tensión creciente de sentimientos e ideas, no inconscientes, sin dudas, pero que intentábamos evitar" (Bergson, 1993 [1889]: 127). Así, al romper con la gramática del realismo, el acto "libre" se presenta, en primer lugar, como el término sometido a una autocoerción y también, por eso mismo, como el cese de una realización, es decir, del apoyo en razones que, hasta entonces, permitían percibir el límite de lo que se hacía: "Queremos saber en virtud de qué razón nos hemos decidido [por un acto libre], y nos dimos cuenta de que nos hemos decidido sin razón, tal vez incluso contra cualquier razón" (1993 [1889]: 128). En definitiva, visto que opone al individuo que realiza el acto con las razones que podría encontrar a su alrededor para autocontrolarse, y este individuo parece no encontrar otra razón para el hecho más que sus propias tendencias a actuar, "el acto libre" es, según Bergson, la expresión más sincera y elevada del yo: este acto "responde al conjunto de nuestros sentimientos, pensamientos y aspiraciones más íntimas, a aquella concepción particular de la vida que equivale a toda nuestra experiencia pasada, en definitiva, a nuestra idea personal de la felicidad y el honor" (1993 [1889]: 128). Conclusión: "La tesis de la libertad podría verificarse si sólo conviniéramos en buscar esta libertad en determinado carácter de la decisión tomada, en una palabra, en el acto libre" (1993 [1889]: 130). Nosotros diríamos que la tesis de la libertad podría verificarse si sólo conviniéramos en buscar esta libertad en la dinámica gramatical que permite reconocer "expresiones liberadoras" en determinadas acciones.

125. *Las repulsiones se distinguen de las atracciones en la medida en que, aun cuando no impiden cooperar con otro a quien las adopta, los compromisos y las restituciones a las que dan lugar no son actitudes inmediatas, sino actitudes "forzadas". Las repulsiones también se distinguen de las representaciones colectivas en la medida en que pueden ser razones para actuar muy personales, de las que no hay seguridad de que un tercero, llegado el caso, pudiera utilizarlas (o bien porque no estarían a su disposición, o bien porque no podría compartirlas). Por eso, muchas repulsiones son inconfesables, en la intimidad como en público, y las intenciones de actuar que tornan identificables pueden resultar incompatibles tanto con la gramática natural como con la gramática pública.*

"Las primeras experiencias de Marc parecen haber estado marcadas por el axioma siguiente: para sobrevivir hay que imponerse, y para imponerse hay que mostrar fuerza. Los hombres sólo ceden ante la violencia y las mujeres sólo creen en el desempeño sexual. Para él, durante mucho tiempo, el cuerpo a cuerpo directo representó un modelo de interacción privilegiado" (2002 [1990]: 473). Marc tenía una forma "forzada" y "violenta" de amar y de hacer el amor: mezclaba las atracciones con un mundo de repulsiones que lo llevaban a darse cuenta de los límites de la persona "amada" o de los suyos propios como amante. Esto equivalía a cargar la gramática natural con una voluntad de realismo y, por lo tanto, a no definirse nunca por completo. Durante mucho tiempo, creyó –según sus propias palabras– que nunca sería otra cosa más que un "bruto" [que nunca podría producir con los otros más que una forma de vida impuesta].

126. Existe una relación estrecha entre formas de vida impuestas, realización y repulsiones: no hay realización sin apoyo en una repulsión; no hay repulsión sin el acto de realización que se apodera de ella; no hay ninguna forma de vida identificable como impuesta mientras que ningún individuo produzca en ella, apoyándose en una repulsión, un acto de realización o de autocoerción. Esto nos autoriza a hablar de un lazo gramatical que une estos diferentes conceptos. Y a reafirmar que una forma de vida no está impuesta "por naturaleza", sino porque los actos de realización y de autocoerción que se producen allí la vuelven (más o menos) descriptible como "impuesta".

"Desde el primer día del mes, Jean-Louis y Gilberte pagan el alquiler para sobreponerse a cualquier tentación de gastar la suma que le corresponde [...] Después 'apartan' el monto que saben que necesitarán para pagar la factura de electricidad, los impuestos locales, la factura del cable. Luego vienen las operaciones de almacenamiento: compran en cantidad latas de conserva y botellas de leche en el supermercado, y las guardan en la bodega. Objetivo: ir lo menos posible a los comercios a lo largo del mes" (2002 [1990]: 113-114). Si los individuos organizan su entorno con el fin de que se vuelva más fácil ubicar sus conductas bajo los auspicios de la gramática del realismo, ¿no es acaso porque saben que tienen acceso a otras gramáticas y, en consecuencia, porque adoptar la racionalidad propia de las formas de vida impuesta no tiene nada de automático?

127. *La realización: 1) consiste en apoyarse en repulsiones; 2) se opone a situaciones en que las razones para actuar de los individuos son representaciones colectivas o atracciones; 3) permite interpretar en su autor la intención de ser realista sobre la relación que puede entablarse con otro o con el ambiente; 4) torna descriptibles algunas formas de vida como "impuestas".*

En este capítulo, intentamos demostrar que los procesos de gramaticalización del mundo, *de parte de un solo y mismo individuo,* son plurales. Así, cada uno puede producir siempre, en sus relaciones con otro así como en su intercambio con los objetos, por lo menos tres formas de vida diferentes: públicas, íntimas e impuestas. Esta conclusión permite abordar la cuestión del conflicto desde una nueva perspectiva. Por un lado, invita a reconocer que la conflictividad no es sólo un fenómeno interindividual sino también, y de manera indisociable, una realidad interna de cada individuo [escolio 46]. Por otro lado, nos permite señalar que el conflicto no es una patología de la vida social sino, en todo caso, una consecuencia irremediable del pluralismo gramatical en el que se basa. Destinaremos la última parte de este libro a desarrollar estas dos ideas.

Parte III
La experiencia de lo incomposible

Que los investigadores en ciencias sociales no deban criticar las actitudes de los individuos estudiados por ellos es una cosa (pasible de discusión, además). Pero ya es otra cosa que no logren dar un sentido positivo a las críticas producidas por esos individuos, y que sólo sepan vincularlas a intereses y estrategias. Ese tipo de operación de reducción es un nuevo ejemplo de error de Frazer: el investigador se convence de que podrá analizar el fenómeno social de la crítica sin ponerlo en relación con la gramática pública.

El objetivo de esta tercera parte de nuestro libro es refutar y poner fin a esta ilusión. Encarar de modo correcto la cuestión de la crítica requiere asir el proceso concreto, sin aplastarlo bajo el peso de la gramática del realismo. Para esto, puede ser valioso comenzar por conocer las dimensiones del fenómeno que, si tomamos prestada una expresión de Leibniz, denominaremos "incomposibilidad". Esta noción se refiere a que en cada situación social existe cierta jerarquía entre las gramáticas: en lo más alto de la acción, hay una gramática dominante (o *dominante gramatical*); por debajo, gramáticas que en esa actualidad le están subordinadas (o *inconsciente*). Sugeriremos que en la parte más inconsciente (es decir, la más inactual) de su acción reside para los individuos la posibilidad de subvertir la dominante gramatical y, por eso mismo, cometer faltas. Cada vez que semejantes faltas se producen y se notifican, puede desencadenarse un proceso de crítica: demostraremos que tiende a desembocar en la gramática pública, aunque en efecto no llegue a alcanzarla. Por ende, el investigador debe privilegiar esta gramática para lograr asignar un sentido plenamente positivo a cualquier expresión de alguna crítica que se presente durante su análisis.

En la medida en que una acción siempre conlleva una cuota de inactualidad (su inconsciente), la posibilidad de cometer errores gramaticales y, por esto, de ser objeto de críticas no puede eliminarse de las actividades humanas. El enfoque del cambio social que, por último, intentaremos explicar tiene como núcleo íntimo esta constatación. Afirma-

remos el papel fundamental que desempeñan los errores gramaticales en la desnaturalización del orden social y su transformación colectiva, y obtendremos enseñanzas en cuanto a la manera en que compete a las ciencias sociales definir su aporte a políticas de cambio.

6. Subversivo inconsciente

Este capítulo propone al lector una teoría del inconsciente que se caracteriza por no ser mentalista, conforme a las posturas que describimos [escolio 32]. Esta teoría implica concebir cualquier acción como gramaticalmente impura, y explica un fenómeno antropológico que llamaremos "experiencia de la incomposibilidad" y que puede resumirse mediante la siguiente fórmula: aunque los individuos sean siempre capaces de ejecutar una pluralidad de acciones, la situación actual sólo les permite ejecutar una. En cualquier momento, los participantes de una situación tienen la posibilidad de actuar de manera diferente a como lo hacen, lo que ocasiona la fragilidad y reversibilidad de dicha situación. La manifestación inquietante de esta posibilidad es el inconsciente, cuya principal característica es la subversión.

Este último punto deja entrever por qué nos parece crucial instaurar la noción de "inconsciente" en las ciencias sociales: consideramos que no puede faltar en una teoría del cambio social. De hecho, la noción de inconsciente, que en el seno del estructuralismo ocupaba un lugar estratégico, hoy en día parece haber sufrido la decadencia de esta corriente de pensamiento. Se la cuestionó por haberse prestado con demasiada facilidad a la sustancialización. Para evitar este cuestionamiento, propondremos una versión "adverbial". Asimismo, se le atribuyó el poder de ser causa de la acción, lo que también suscitó cierto escepticismo. Por nuestra parte, reconoceremos su incapacidad para determinar la acción en pleno curso. En breve, procuraremos rescatar la idea de inconsciente y constatar las críticas orientadas a cómo el estructuralismo utilizó esta noción. Como sugería Paul Ricœur, el desafío es no dar la razón ni al "dogmatismo de la conciencia, que comete el error, y quizá también la falta de orgullo, de prestar a la conciencia una transparencia que no tiene", ni al "dogmatismo del inconsciente, que comete el error y la falta de hacer *pensar* al inconsciente" (Ricœur, 1988 [1950]: 352).

Para efectuar esta rehabilitación del concepto de inconsciente en las ciencias sociales, la línea de bajo –dicho de otro modo, el ejemplo empírico– que utilizaremos se basará sobre la obra del historiador Christian Jouhaud titulada *Les pouvoirs de la littérature* (2000). En este trabajo, el autor intentó demostrar cómo la literatura francesa del siglo XVII se construyó como entidad a la vez autónoma y dependiente del poder político o, más precisamente, como entidad autónoma *por* ser dependiente del poder político. De ahí el subtítulo de su libro: *Histoire d'un paradoxe*. Según Jouhaud (2000: 367), "la literatura prospera en la acción pero también en los entresijos del poder político. Aquellos que de ella obtienen 'el honor y el pan', como escribía Chapelain a un impertinente, saben qué juego deben jugar. Si ganan –aunque muchos pierden–, la dependencia aceptada los vuelve más libres en la sociedad de su época. De una ausencia útil de estatus, pasaron a alcanzar los dividendos de un estatus con un fuerte valor agregado, y lo hicieron tan bien que, como sabemos, a fin de cuentas, la literatura se transformará en aquel refugio y tribunal moral, aquel espacio crítico que se impone por obra de la opinión pública en el siglo XVIII".

¿SE PUEDE ACTUAR POR MALAS RAZONES?

Tallemant des Réaux cuenta que "el cardenal de Richelieu ofendiose porque [Guez de Balzac] alababa a muchas personas; decía que era el elogista general. Después, Guez de Balzac decidió incluir dos cartas al final del *Prince*, obra que cometió el gran error de no dedicar al Cardenal, en las cuales pensaba relatar cuidadosamente sus discusiones con la Reina Madre. El Eminentísimo enfadose, y dijo a Boisrobert: '¿Quién dijo a este hombre que no me entiendo con la Reina Madre?'" (Jouhaud, 2000: 332). En este libro de Guez de Balzac podrían buscarse las razones que había tenido para "admirar a muchas personas", para no dedicárselo al Cardenal y para intentar evocar cuidadosamente (aunque en apariencia, no lo suficiente) sus discusiones con la reina madre: ¿esto impediría que dichas acciones fuesen faltas gramaticales [8], identificadas como tales rápidamente por los interesados?

128. El principio de racionalidad [84] podría hacer que veamos las cosas de esta manera: prácticamente, todo lo que nos rodea es pasible de constituir, si nuestro cuerpo tiende a apropiárselo,

una buena razón para actuar. Sin embargo, esta idea no toma en cuenta lo que denominamos "principio de solidaridad" [12]. En efecto, si en una manzana podemos ver una razón para morderla, esto no significa que la acción de morderla sea gramaticalmente correcta en la situación en la que nos encontramos, y que la intención que esa acción permite reconocer en nosotros sea compatible con las reglas que, según otros, habría que seguir aquí y ahora.

En el contexto de la querella del *Cid*, un libelo –escrito probablemente por el propio Corneille– había acusado al poeta Jean Mairet de no ser "de mejor casa que su ayuda de cámara". Según explica Christian Jouhaud (2000: 305), "el golpe fue tan fuerte" que Mairet, en su respuesta a ese texto, consideró adecuado publicar una larga genealogía paterna y materna destinada a demostrar la calidad de sus orígenes. El autor del libelo (¿Corneille?) había provisto a terceros una razón para dudar de Mairet, a partir de lo cual este último quiso darles una razón más fuerte para creer en él. Dichas razones para dudar o para creer ¿podrían haberse obtenido de *cualquier* discontinuidad física o comportamental al alcance de los protagonistas? Con seguridad, no: sólo les podían resultar aceptables las razones que mantienen una relación positiva con las reglas derivadas en las que los terceros se reconocen (reglas de realismo estatutario, en este caso).

129. Puede llamarse "principio de actualidad" al principio que plantea que si cualquier acción tiende a tener una razón, esta razón no necesariamente es buena en la situación considerada. Entendido en este sentido, el principio de actualidad se presenta como la articulación jerárquica de los principios de racionalidad y de solidaridad.

En *Les Sentimens de l'Académie Françoise sur la Tragi-comédie du Cid* se lee: "A menudo, las pasiones violentas bien expresadas provocan en quienes las ven una parte del efecto que provocan en quienes realmente las experimentan. A todos quitan la libertad del espíritu, y hacen que a unos les agrade representar las faltas que a otros les gusta cometer. Estos poderosos movimientos recibieron una gran aprobación de los espectadores del *Cid*, y serán también los que sirvan para fundamentarla" (Jouhaud, 2000: 125). En suma, como dice Jouhaud, los académicos creen "explicar a los espectadores por qué les gustó (erróneamente) la obra". Nosotros

podríamos decir: por qué tuvieron *razones sólidas* para que les gustara la obra, y *sin embargo* por qué estas razones no eran buenas.

130. La razón no puede fundamentar la moral. Con todo, no hay que concluir que la moral carece de razón.

Escolio 53. De la objetividad a la realidad
a) La distinción entre principio de racionalidad y principio de solidaridad que señala la proposición 128 puede aclararse mediante esta otra distinción, establecida por Frege, entre lo que es "real" [*wirklich*] y lo que es "objetivo" [*objektiv*]: "Distingo objetivo de palpable, espacial, real. Son objetivos el eje terrestre, el centro de gravedad del sistema solar; aunque no puedo llamarlos reales como la tierra misma" (Frege, 1969 [1884]: 153). Entonces, es real lo que es "palpable y espacial", mientras que es objetivo "lo que se ajusta a la ley", continúa Frege (1969 [1884]: 154). De la misma manera, podríamos decir que un análisis gramatical de la acción, en nuestra opinión, primero se preocupa por la cuestión de la objetividad (en el sentido fregeano), es decir que examina los procesos ligados a la evidencia [2] y a la falta gramatical [8] en las sociedades humanas. Al mismo tiempo, aborda la cuestión de la realidad (siempre en el sentido fregeano), es decir, los apoyos "palpables y espaciales" de la acción, lo que nosotros llamamos "razones para actuar" [77].
b) Sin embargo, la cuestión de la objetividad todavía es prejudicial: una acción puede tener apoyos "reales" (incluso decimos que siempre los tiene [84]) sin por eso poseer un sentido "objetivo" actual; en efecto, si lo real es necesariamente racional, no es necesariamente objetivo. Esta es una manera de volver a decir que lo que está ausente en la falta gramatical nunca es la razón, sino la adecuación gramatical [escolio 44] y que, por lo tanto, el error es un problema exclusivamente gramatical [escolio 5].

131. El principio de solidaridad nos condujo a considerar que una acción errónea es una acción tan poco conforme a la gramática esperada por los otros participantes, que estos sólo pueden percibirla y describirla de manera negativa [8]. El principio de actualidad [129] nos sugiere otra cosa: en una situación en que los participantes esperarían otra gramática, observamos que la misma acción no necesariamente sería apreciada como errónea, ya que no necesariamente sería percibida en un vínculo negativo con las reglas que seguir. Por ejemplo, podría constituir un simple desvío de estilo, tolerable [17]. ¡Incluso podría constituir una acción juzgada como excelente!

Octubre de 1640. Chapelain escribe a Montausier: "Habrá que tomar, de una buena vez, la resolución de abandonar todo por ella [*La Pucelle*

<La Doncella>: el libro que estoy escribiendo], que se queje después quien lo desee. Pero además, ¿por qué está usted ausente y por qué me convencí, o usted me convenció de que me necesitaba, visto el poco cuidado en que lo tiene el resto de sus amigos?" (Jouhaud, 2000: 145). Si Chapelain no estuviese trabajando en esta obra, tendría más tiempo para dedicarles a sus amigos. O en todo caso: mantener una correspondencia intensa, como le solicitan con insistencia, no le parecería tanto una carga como le parece *actualmente*, puesto que *en este momento* le gustaría tener más tiempo para trabajar en su obra. Por sí misma, la actitud insistente de Montausier está a punto de convertirse en una falta gramatical a los ojos de Chapelain. De ahí estas pequeñas reprobaciones ("Pero también, ¿por qué...?") que introduce en sus manifestaciones de amistad y que, de repente, vuelven a estas últimas un poco menos plenas.

132. Si continuamos el razonamiento en esta dirección, veremos que una falta gramatical siempre implica una confusión entre dos gramáticas: la gramática que daría un sentido suficientemente positivo a la acción pero que es inactual, y la gramática que le da un sentido negativo y que es actual.

LA IDEA DE JERARQUÍA GRAMATICAL

¿Las faltas surgirían a partir de confusiones gramaticales? Tomemos un ejemplo. A comienzos de 1625, aparece un pequeño libro titulado *Nouveau Jugement de ce qui a esté dict et escrit pour ou contre le livre de la Doctrine curieuse des beaux esprits*. Allí se destaca lo siguiente: "[Garasse, el autor de la *Doctrine curieuse*] propone las máximas erróneas y condenables de los ateos y libertinos en mejores términos y con palabras más claras que lo que hubieran podido hacer los libertinos [...] [Por esto, la mayoría de los lectores] más bien se dedica a la simple lectura de las máximas expuestas al comienzo de sus capítulos y teme continuar e ir más allá. Hay demasiadas almas débiles que creen que las respuestas, que se agregaron a estas máximas, les harían mal a los ojos. [...] Las más simples son muy capaces de oír esta cómoda y fácil explicación de dichas máximas, pero no de entender la solución, que algunas veces depende del entendimiento de numerosos pasajes latinos y griegos agregados aquí y allá, y de términos que no todas las personas pueden digerir" (Jouhaud, 2000: 55-56). Claro que no hay sospechas de que Garasse haya tenido *la intención* de hacer

apología de los ateos; sin embargo, el resultado lo dice todo: Garasse consiguió propagar *involuntariamente* (si se admite que al menos esta no era su intención) las doctrinas más impías. No se dio demasiada cuenta de los límites de su escritura y no se autopresionó lo suficiente para no escribir cuando sólo tenía un impulso espontáneo. En una palabra, su acción no fue demasiado descriptible en la gramática del realismo [71]. ¿Y por qué? Se vio llevado por la voluntad de discutir y, a cualquier precio, probar, de presentar pruebas y contrapruebas, de argumentar y demostrar lo verdadero: en suma, se situó demasiado en la gramática pública [62]. Se imaginaba hablando frente a otros eruditos y olvidó que al publicar sus ideas en papel también empezaba a disertar, sobre todo, ante personas simples, dicho de otro modo, ante personas con las que es más inteligente producir formas de vida impuestas que públicas.

133. La idea según la cual las faltas gramaticales surgen de una confusión entre dos gramáticas, una actual y la otra menos, presupone en primer lugar que no existe una sola gramática de la acción sino una pluralidad: identificamos tres que consideramos universales [53]. En segundo lugar, esta idea insinúa que dichas gramáticas difieren entre sí por su mayor o menor actualidad en el seno de una misma situación. Algunas más que otras son pasibles de que los participantes las tomen como referencia en aquel momento. Otras, cuya actualidad es menor, pueden dar un sentido positivo a actitudes que sólo serán toleradas en la situación presente: corresponden a la franja de la acción colectiva, ni pertinente, ni impertinente (pero que puede llegar a serlo) que Albert Piette propuso llamar el "modo menor de la realidad". Incluso hay otras gramáticas, cuya actualidad es aún menor y sólo podrán dar un sentido positivo a actitudes que los otros deberían considerar viciadas si quedasen de manifiesto en el momento.

El método empleado por Garasse no habría desembocado en una falta gramatical (una falta de realismo, en este caso) frente a una asamblea de otros eruditos. Todo lo contrario: dicho método hubiese sido el indicado para no cometer faltas (en este caso, para no cometer una falta de distanciamiento). Garasse *confundió* una forma de vida impuesta [122], donde se requiere un mínimo de realismo (el espacio público de circulación de lo impreso) con una forma de vida pública [111], en que se espera un mínimo de distanciamiento (la República de las Letras).

Escolio 54. Psicología de la atención

a) La proposición 133 hace referencia a la obra de Albert Piette (1992 y también 1996). La teoría del inconsciente que desarrollaremos a partir de la proposición 139 debe mucho a la lectura de este autor. También se inspira en el análisis de Goffman sobre el tacto, la atención periférica y los fenómenos de minoración perceptiva (en especial Goffman, 1975 [1963] y 1974 [1967]). El origen de esta tradición puede encontrarse en la "psicología de la atención" tal como la practicaba Mead (1963 [1934]: 81).

b) La idea de que algunos componentes de una acción pertenecen a una gramática menos actual [133] es cercana a la distinción que hace Michael Polanyi entre conciencia focalizada [*focal awareness*] y conciencia auxiliar [*subsidiary awareness*]: "Cuando utilizamos un martillo para clavar un clavo, estamos atentos tanto al clavo como al martillo, *pero de manera diferente*. Observamos los efectos de nuestros golpes de martillo sobre el clavo y tratamos de dirigir el martillo para que golpee el clavo de la forma más eficaz posible. Cada vez que golpeamos con el martillo, no tenemos la impresión de que el mango golpeó nuestra palma, sino antes bien de que su cabeza golpeó el clavo. Sin embargo, en cierto sentido, no cabe duda de que tenemos información sobre nuestras sensaciones respecto de nuestra palma y de los dedos que sostienen el martillo. Estas sensaciones nos guían para sostenerlo eficazmente y la atención que ponemos en el clavo tiene la misma dimensión que estas sensaciones, pero de otra forma. La diferencia sería que las sensaciones, a diferencia del clavo, no son objetos de nuestra atención, sino *instrumentos* de esta. No son observadas en sí mismas; aunque somos muy conscientes de ellas, observamos otra cosa. Tengo una *conciencia auxiliar* de sensaciones en la palma de la mano que emerge en mi *conciencia focalizada* de clavar un clavo" (Polanyi, 2002 [1958]: 55). Podríamos decir: clavar un clavo es lo que da un sentido positivo a mi intención; tener caliente la palma de la mano (entre otras cosas) es lo que da un sentido *no* plenamente positivo a mi intención [esto es, lo que depende del "modo menor" de mi acción], incluso lo que le da un sentido negativo. [En este caso, es fundamental reconocer que mi intención no es querer calentar la mano.]

c) Como señala Bruno Karsenti, el abordaje durkheimiano sobre la cuestión del inconsciente consiste en disociar la conciencia y las representaciones para mostrar que las segundas superan a la primera en todo momento (Karsenti, 1997: 51). Dicho adelantamiento puede describirse en el marco de una teoría de la atención y de la percepción. Es lo que trataremos de hacer en el transcurso del presente capítulo. Así lo demuestra Durkheim cuando escribe: "En cada uno de nosotros, tienen lugar una multitud de fenómenos que son psíquicos sin ser adquiridos. [...] Siempre estamos en determinado estado de distracción, ya que la atención, al concentrar la mente en un número pequeño de objetos, la desvía de un número mayor de otros objetos; cualquier distracción nos lleva a mantener fuera de la conciencia estados psíquicos que no dejan de ser reales, ya que actúan. ¡A veces, incluso, hay un contraste real entre el estado verdaderamente manifestado y la manera en que aparece en la conciencia! Aunque queremos a alguien, creemos odiarlo, y la realidad de este amor queda de manifiesto en actos cuya significación no es dudosa para terceros, justo cuando creemos estar bajo la influencia del sentimiento opuesto" (Durkheim, 1996 [1898]: 27-29).

134. Podría representarme esto a partir de una suerte de escalera gramatical establecida de diferente manera en cada situación. El barrote superior está constituido por la gramática más actual –que cabe llamar la "dominante"– y los barrotes inferiores, por gramáticas menos actuales portadoras, por el hecho mismo de su inactualidad, de un potencial de subversión en la situación considerada.

Un adversario anónimo de Guez de Balzac: "[Según su *Prince*], Su Majestad se deleita con los ejercicios físicos, [entonces] hay que amonestar a los otros Príncipes de nuestro tiempo, que pasan en Palacio gran parte de su vida, y tornar infame su soledad. El Rey ama la pintura, [...] [por ende] Renato d'Anjou cometió un error no por haber estado ausente de Sicilia cuando la perdió, sino por haberse detenido en la pintura de una perdiz. Aunque [Guez de Balzac] quiera alabar la diligencia y la providencia de Su Majestad, condena universalmente a todos sus predecesores" (Jouhaud, 2000: 347). En el barrote más alto de la escalera, Guez de Balzac hace el elogio insistente de la perfección real: Su Majestad es admirable, se deleita con los ejercicios físicos, le gusta la pintura y sabe juzgarla con tanta pertinencia que demuestra diligencia y providencia en todo. Pero el adversario de Balzac también identificó los barrotes inferiores del discurso: a medida que Balzac destaca cada vez más la perfección de la conducta de este rey, nos da más razones para notar las insuficiencias de los otros monarcas, franceses o extranjeros. En otras palabras, nos da más razones para "socavar la estabilidad y la legitimidad del poder monárquico, condenado a la injusticia y a la banalidad de la imperfección humana al no ser encarnado por un soberano radicalmente excepcional en su perfección personal" (2000: 347). Si el intérprete se apoya cada vez más en estos barrotes inferiores, sentirá cada vez más lo subversivo en las ideas de Guez de Balzac.

135. Cuanto más abajo en la escalera se sitúa una gramática, más ocasiones de constituir un error tendrá –si se realiza en el momento– un acto que sólo podría cobrar sentido gracias a ella. Por esto dicha gramática posee un fuerte potencial de subversión.

Christian Jouhaud comenta que en Guez de Balzac "la formulación de una crítica social y política, en ciertos aspectos muy brutal (evitemos, sin embargo, tentaciones y espejismos del anacronismo), pasa mediante la

expresión *en bajo continuo* de un escepticismo radical a la consideración de la historia como saber y como reservorio moral de modelos y ejemplos" (Jouhaud, 2000: 250; el destacado nos pertenece). Si este escepticismo se declarase de manera abierta, si se teorizase claramente de cara al discurso y si se mostrase con gran nitidez allí, tendería a constituir una falta evidente para los contemporáneos, una provocación. En bajo continuo, en el trasfondo del discurso, es más bien una *falta latente*: una falta que los adversarios de Guez de Balzac podrán "hacer resurgir" para señalarla en público.

136. Al apoyarse demasiado en los barrotes inferiores de la escalera y no tanto en el superior –dicho de otra manera, al no ajustarse lo suficiente a la dominante gramatical de la situación, a riesgo de ajustarse a gramáticas más inactuales–, los individuos son llevados a cometer desvíos de estilo e incluso faltas gramaticales, que sus interlocutores o ellos mismos podrán señalar en público.

Escolio 55. Grados de gramaticalidad
Si bien la metáfora de la escalera gramatical [134] parece rememorar la teoría del "grado de gramaticalidad" esbozada por Noam Chomsky, el enfoque precisa limitarse en la medida en que, en este libro, se utiliza el término "gramática" en un sentido irremediablemente diferente al que le otorga el autor de *Estructuras sintácticas* [escolio 6]. Chomsky escribe que una gramática descriptivamente adecuada "distingue las frases perfectamente bien formadas" de aquellas "que no son generadas por el sistema de las reglas gramaticales" (Chomsky, 1975 [1965]: 204). Por eso, si la gramática no engendra en forma directa estas frases "mal formadas", de cierta manera lo hace con cierta derivación: "La gramática genera de manera derivada todas las otras secuencias [...] provistas de su descripción estructural. Estas descripciones estructurales indicarán el tipo y el grado de desviación propia de las frases engendradas de manera derivada". En definitiva, las frases aberrantes no son *independientes de la gramática*, sino, en todo caso, independientes de un menor grado de gramaticalidad, y esto según el número y el tipo de reglas "seleccionales" o "de subcategorización" que atenúen o que violen. Chomsky también precisa que hablar de grado de gramaticalidad no implica que las "frases aberrantes sean 'condenadas' como 'carentes de función' o 'ilegítimas'" (1975 [1965]: 204). Dentro del enfoque que defendemos, la idea de jerarquía gramatical responde a esta teoría comparativa (o gradual) de la conformidad gramatical esbozada por Chomsky. Así, podríamos intentar trasponer sus aserciones de la manera siguiente: al ajustarse a la gramática dominante de una situación (o *dominante gramatical*), los interlocutores reconocen qué actitudes tienen un sentido positivo actualmente y cuáles tienen menos sentido positivo o no lo tienen. Por eso, si la dominante no da un sentido positivo a estas últimas, al menos torna perceptibles y descriptibles su tipo y grado de subversión.

137. ¿Con qué se relaciona la inactualidad de una gramática en determinada situación? Depende de la actualidad de que gozan las otras gramáticas. En efecto, unas y otras no aparecen como composibles, o no de forma completa, en el seno de una misma situación.

Cuando en 1634 Boisrobert, el hombre de Richelieu, vino a visitar al círculo de amigos, "todas gentes de letras y de un mérito muy por encima de lo común", de quienes el Cardenal había oído hablar y con quienes había decidido conformar una academia regia (la Academia Francesa), según el relato encantado que ofrece Pellison, se vio impactado "de alegría y admiración". En efecto, descubrió que en esta asamblea no se hacía "comercio de cumplimientos y de adulaciones donde cada quien ofrecía elogios para recibir otros a cambio, sino que se reprendía hasta la menor falta con franqueza y valentía" (Jouhaud, 2000: 13). En este círculo de hombres de letras había una dominante gramatical (la gramática pública) que *impedía* a la gramática del realismo ser la dominante gramatical, ya que estos hombres no podían *al mismo tiempo* corregirse las faltas con valentía y sinceridad, y felicitarse y adularse con la intención de ser, a su vez, felicitados y adulados. Sin lugar a dudas, los cumplidos y las adulaciones interesados no estaban del todo ausentes (contra lo que sugiere Pellisson). Sin embargo, eran de una gramática un poco *más inactual* que las críticas mutuas francas y audaces. Esto es lo que sorprende a Boisrobert, acostumbrado a intercambios verbales amplios en formas de vida mucho más impuestas (en especial, en la Corte).

138. Todos los barrotes de la escalera no pueden constituir al mismo tiempo su barrote superior.

Escolio 56. Incomposibilidad y creencias paradójicas
a) Las proposiciones 137 y 138 señalan el fenómeno quizá más importante que considerar para analizar una acción humana, al menos, dentro del marco del análisis gramatical que defendemos. Este fenómeno es aquel que Leibniz, en un contexto diferente, llama "incomposibilidad". Recordemos su contenido: una infinidad de mundos son posibles en el entendimiento divino; sólo uno de estos mundos es elegido por Dios para pasar a la existencia: aquel que Leibniz llama "el mejor de los mundos". Este paso a la existencia del mundo mejor excluye el paso a la existencia de otros mundos; por lo tanto, estos no son mundos que no podrían existir: sólo son incomposibles con el mundo que pasó a la existencia. Del mismo modo, podríamos decir: los individuos son capaces de una pluralidad de acciones; sin embargo, aquella que realizan actualmente es la única que pueden *actualmente* llevar a cabo; es decir que realizar determinada acción les impide actualmente realizar

otras que también serían capaces de realizar. Estas otras acciones no les son imposibles, específicamente hablando; sólo son, en relación con la acción actual, incomposibles. (Un error habitual en ciencias sociales es confundir incomposibilidad e imposibilidad. Ya que si bien es un hecho que una acción B, realizada actualmente por un actor, resultaría incomposible con la acción A que realiza actualmente, esto no significa que para este actor sea imposible realizar la acción B. Sería un poco más preciso decir que esta acción le está vedada o que él se la veda. Pero lo más preciso sería decir que el hecho mismo de ejecutar la acción A le impide actualmente ejecutar la acción B.)

b) Con prescindencia de que los individuos sean siempre capaces de una pluralidad de acciones, la situación actual sólo les permite ejecutar una. Este es el fenómeno de la incomposibilidad que acabamos de exponer. Lo consideramos el elemento más importante a considerar para el análisis de la acción, dado que resume el lazo que une a los tres principios, de solidaridad [12], racionalidad [84] y actualidad [129], todos igual de necesarios para una comprensión correcta del accionar humano. En efecto, la incomposibilidad podría expresarse así: la acción actual tiene una razón [principio de racionalidad] que puede no ser buena [principio de solidaridad] incluso si es la que el actor privilegia actualmente [principio de actualidad]. Podríamos decir que esa es la fórmula *completa* de la acción humana, cuyas versiones truncas y, por consiguiente, erróneas son: la acción actual es sin razón [negación del principio de racionalidad]; la razón que privilegia el actor es necesariamente buena [negación del principio de solidaridad]; la acción actual aparente no es la que el actor privilegia en realidad [negación del principio de actualidad].

c) El fenómeno de la incomposibilidad puede aclarar el asunto de las creencias paradójicas, es decir, esas creencias que, al contradecir nuestro saber ordinario sobre el mundo, no nos impiden necesariamente tenerlas, pero por lo menos nos impiden tomarlas en sentido literal (por ejemplo, cuando se atribuye la calidad de "vivo" a alguien que sabemos que está muerto). Dan Sperber sugiere llamarlas "semiproposicionales", ya que el contenido de las representaciones a las que corresponde esta clase de creencias se caracteriza por no ser "completamente establecido": "Muchos de nuestros pensamientos son, digamos, semiproposicionales, se acercan a la proposicionalidad sin alcanzarla" (Sperber, 1982: 71). Pero entonces, ¿de dónde proviene la confianza de los individuos en este tipo de enunciados "semiproposicionales" de contenido "no completamente establecido"? Sperber parece atribuírselo a la autoridad emisora del enunciado: esta permitiría al creyente, pese a lo extraño de la creencia, estar seguro de su ortodoxia (1982: 76). En la explicación, sólo se privilegia el principio de solidaridad [12] y, por lo tanto, nos parece insuficiente. Por su parte, Pascal Boyer intenta explicar este tipo de creencia mediante disposiciones genéticas heredadas: como lo sugieren numerosos "datos experimentales", los humanos disponen de "diferentes sistemas de inferencia, cada uno con un ámbito específico". "Los conceptos religiosos activan un subconjunto de estos sistemas, lo que aumenta la probabilidad de que la mente humana elabore este tipo de conceptos, de que intuitivamente tengan un aspecto plausible, de que su formulación explícita sea aceptable para algunos o, finalmente, de que eviten influencias corrosivas, como la de la ciencia" (Boyer, 2003 [2001]: 433). Pero, como admite el propio Boyer, esta no es en sentido estricto una *explicación de la*

acción de creer en creencias paradójicas: "Fíjense bien que no dije que todo eso era *causado por* sino que *se volvía más probable* por los procesos cognitivos en cuestión" (2003 [2001]: 433). Entonces, puede sugerirse otro procedimiento explicativo diferente que no es incompatible con este. Consiste en reconocer que la creencia paradójica encuentra su fundamento *práctico* en la incomposibilidad, en la medida en que esta constituye una de las experiencias más elementales de la existencia humana. Proponer esto significa decir que la llave del "enigma" se encuentra menos del lado de la genética que del lado de la gramática, e incluso más precisamente, del lado del pluralismo gramatical de las acciones humanas, el cual hace imposible que dos acciones constituyan *al mismo tiempo* "el barrote superior de la escalera" [138]. Si lo aceptamos, entonces también deberemos reconocer que nada es menos arbitrario y erróneo que una creencia paradójica. Dichas creencias son intentos por enunciar de forma positiva el fenómeno de la incomposibilidad. [Tendríamos que saber si es posible enunciar *positivamente* un fenómeno como este sin que, al hacerlo, se cometa una falta gramatical o, si se prefiere, lógica. Parece que ni Leibniz pudo sortear esta dificultad, si observamos que muchas veces su idea de "el mejor de los mundos" se consideró escandalosa].

d) Sobre la lucha positivista para la erradicación de las creencias paradójicas, véase Claverie (2003: 31-35). La agudeza de la investigación de Élisabeth Claverie sobre las apariciones de la Virgen en la ex Yugoslavia se basa precisamente en el hecho de que, en lugar de tomar las creencias paradójicas de los peregrinos como evidentemente absurdas –en el caso de un antropólogo clásico, eso la habría obligado a basar sólo sobre el principio de solidaridad la adhesión a estas creencias [12]–, también intentó respetar el principio de racionalidad [84]. Eso equivalía a abrirse camino hacia al fundamento *práctico* de la creencia paradójica: mientras durante el transcurso de su existencia cotidiana tienen la cruda vivencia de que los mundos que habían imaginado para ellos y sus allegados son incomposibles con el mundo que efectivamente "pasó a la existencia", los peregrinos encuentran una representación colectiva en el ser sobrenatural al que ese trayecto se dirige [109]. Dicha representación les permite distanciarse de su experiencia de la incomposibilidad al considerarla bajo el aspecto de *su abolición*, es decir, mediante la experiencia mística de la composibilidad.

HACIA UNA TEORÍA GRAMATICAL DEL INCONSCIENTE

Tomemos como punto de partida esta observación de Christian Jouhaud: "De aquí en más, el escritor consagrado [Guez de Balzac] se dirige a la posteridad y vuelve a pensar en sus aventuras juveniles sólo cuando lo presionan amigos eruditos tan bondadosos como curiosos por el pasado. No obstante, en estos textos identificamos un gran número de prácticas polémicas, disimuladas apenas por la ostentación de la serenidad"

(Jouhaud, 2000: 82). Son textos cargados de serenidad, que se dirigen a la posteridad y se distancian de un pasado al que vuelven de la misma forma en que debe hacerlo el historiador. Sin embargo, ¿se dan cuenta de cómo estos textos manifiestan un inconsciente de la polémica?

139. Cualquier situación de la vida social tiende a evidenciar la existencia de una jerarquía actual (una suerte de escalera de las preocupaciones) entre una dominante gramatical y gramáticas más inactuales. De aquí deriva, en cualquier situación social, una coexistencia entre elementos gramaticales heterogéneos, algunos de los cuales dependen de la dominante gramatical y, por lo tanto, tienen una actualidad más grande en el transcurso de la acción (focalizan más la atención de los individuos), y otros que simplemente son tolerados y percibidos como distractivos o sin pertinencia (formando así una suerte de ruido de fondo).

El 18 de enero de 1636, en la víspera de la publicación de las nuevas *Lettres* [Cartas] de Guez de Balzac, una vez que comienza la tirada, Chapelain interviene en nombre de Antoine Lemaître para que se suprima un término que lo menciona en una de las cartas. "Alcanzará, creo yo, con decirle que su sentimiento es el de toda su familia, en la cual se lo respeta de manera considerable y a quien no querrá enfrentar por una palabra" (2000: 103). Chapelain es amigo de Guez de Balzac, y su carta respeta lo suficiente la gramática natural ya que, sin dudas, se la reconoce como la carta de un amigo. Sin embargo, bajo esta dominante, ¿no se percibe mucha voluntad de realismo? Por debajo de la carta de un amigo, ¿no leemos *también* una carta de amenaza? Es como si sintiéramos de qué manera *la anticipación de la ruptura* constituye el inconsciente de la amistad.

140. Esta relación variable entre elementos gramaticales heterogéneos y de actualidad desigual en una misma situación coincide con lo que, inspirándonos en Marcel Mauss (1985 [1950]: 258), podría llamarse "atmósfera particular" de esta situación.

Escolio 57. Un postulado de impureza gramatical
a) La idea defendida en este libro de lo que es una situación social se basa, en gran parte, en la sociología de los regímenes de compromiso desarrollada por Luc Boltanski y Laurent Thévenot (en especial, Boltanski, 1990 y Thévenot, 2006). Sin embargo, la proposición 139 señala una divergencia importante con esta sociología, en cuanto nuestra postura es la de una concepción *gramaticalmente impura* de la acción. En otros términos, no sólo reconocemos que las acciones humanas son

heterogéneas consecutivamente –es decir, de un régimen de compromiso al otro–, sino incluso dentro de cada situación; dicho de otra manera, de forma actual. Según nuestro punto de vista, podría decirse que la sociología de los regímenes de compromiso es una sociología de las dominantes gramaticales [134]: no considera lo inconsciente de la acción. Esto permite dibujarla con mayor claridad y con un trazo más puro, pero nos parece que no le permite mostrar suficientemente la dinámica del vaivén entre situaciones, que para nosotros se basa sobre la subversión introducida en la situación por el aumento en potencia de elementos gramaticales inactuales que, sin embargo, están *siempre* presentes *de antemano*.

b) Nuestra preocupación por la impureza gramatical podría atribuirse a George Mead cuando define la "socialidad" como "la capacidad de ser muchas cosas a la vez" (Mead, 1980 [1932]: 49). O incluso en Max Weber, cuando afirma que "es posible que un individuo oriente su actividad según reglas que se contradicen entre sí, no sólo sucesivamente, como ocurre a diario, sino en el curso de una misma acción" (Weber, 1995 [1922]: 66).

c) Concebir a cada actor en la pluralidad de sus racionalidades y, además, concebir esta pluralidad no sólo según un modelo secuencial de la acción, sino como jerarquía actual en cualquier acción, ¿nos lleva a fragmentar analíticamente a los individuos? Marcel Mauss nos pone en alerta: "La sociología se encuentra con la totalidad biológica. Lo que ella observa siempre y en todos lados no es al hombre dividido en compartimentos psicológicos, o incluso en compartimentos sociológicos, es al hombre entero" (Mauss, 1969: 213; reflexiones convergentes, en Marc Bloch, 1974 [1949]: 121-130). Justamente, al admitir la impureza gramatical de las situaciones, la concepción pluralista del individuo defendida aquí [escolio 44], lejos de conducir a un fraccionamiento analítico de la persona, permite captarla "entera", es decir, tanto con la dominante gramatical de su acción como con su inconsciente, en el sentido de [143]. De esta manera, podemos analizar, en tal o cual situación, la *jerarquización* que se produce en cada uno entre racionalidades diferentes y potencialmente contradictorias. Nos acercamos a la forma que tenía el propio Mauss de concebir al "hombre total".

141. La atmósfera de una situación social siempre tiende a ser una cosa heterogénea y jerárquica a la vez. Para esto, podríamos utilizar la imagen de una realidad en láminas.

En 1636, Geoffroy Gay publica una tragicomedia cristiana titulada *La Simonie* y se la dedica a Guez de Balzac. Algunas semanas más tarde, este le expresa su gratitud por carta: "Se propuso usted hacer un acto de humildad dedicándome su Poema: al esperar la protección de una persona que ya no es del mundo [encumbrado] y la luz de un nombre tan oscuro como el mío, usted no se cuidaría de depreciarse de esta guisa. La misma virtud que obliga a los Santos a reconocer Superiores dondequiera que haya hombres, lo llevó a esta profunda degradación de usted mismo, y eligió a un desgraciado a quien dar gloria, para así perder cuanto quiere

dar" (Jouhaud, 2000: 61). Lo que fija la atención del lector, lo dominante en esta alocución es la humildad de Guez de Balzac, aunque, *al mismo tiempo*, ¿no oímos bajo este foco de atención el ruido sordo de una ambición paroxística? Sin embargo, no concluyamos que se trata de una falsa humildad o de una falta de sinceridad: en todo caso, se trata del facetado (o "laminado") de una realidad.

142. Veamos el lapsus como el ejemplo mismo de la falta gramatical: se hace ascender a un elemento de "abajo" hasta una dominante gramatical donde nada tiene que hacer.

Jean de Chapelain sobre el duque de Longueville, a cuyo servicio se halla: "Sin importar que lo trate de señor, él siempre me trata de amigo, y nunca impuso sobre mí otra autoridad que no sea aquella que la amistad otorga y afianza entre personas iguales" (Jouhaud, 2000: 147). ¿Chapelain se ilusiona? Antes bien, digamos que los vínculos con su señor respetan las reglas de la gramática natural con tanta frecuencia que entre sí acaban relacionándose como "amigos". Sin embargo, bajo esta dominante, percibimos bien –igual que ellos, según testimonian las palabras de Chapelain– que persiste el realismo de la diferencia estatutaria. En ciertas formas de vida íntimas [119] en que ambos se encuentran, un simple gesto, una simple palabra que recuerde que la diferencia estatutaria *debe ser* ejecutada, y que entonces sería como un lapsus, podría actualizar este realismo latente de una manera poco afortunada. Del mismo modo, en ciertas formas de vida impuestas [122] en que se encuentran –por ejemplo, imaginemos, en presencia de nobles–, un simple gesto, una simple palabra que exhiba que está abolida cualquier diferencia estatutaria entre ellos –y esta sería entonces como un lapsus–, podría actualizar de mala manera su amistad latente.

*143. Podríamos definir el inconsciente como la franja de la actividad colectiva que, para quienes interactúan en determinada situación, se encuentra bajo la barrera de la percepción. Aquí se apunta a la enorme cantidad de hechos y de gestos que, al no recibir suficiente sentido positivo en la dominante gramatical actual, permanecen, como dicen los etnometodólogos, "vistos sin ser notificados" [*seen but unnoticed*].*

Fin de la carta XV de Guez de Balzac, dirigida al duque de Épernon con fecha del 18 de noviembre de 1623: "Pero, Señor Mío, lo que pude hacer a viva voz [en Cognac, cuando nos encontramos], y lo que co-

mienzo aquí de paso, seguiré haciéndolo mediante mis otras cartas, si me hiciera el honor de encargármelo, y si mis palabras que *en otra ocasión eligió* para recibir grandes pensamientos y para quejarse de la desgracia de la época y de la ingratitud pública, le agradan tanto, Señor, como yo, que verdaderamente soy su más humilde y obediente servidor" (Jouhaud, 2000: 233-234; el destacado nos pertenece). El duque percibirá el homenaje. Pero quizá también perciba de manera más confusa –vale decir, sin percibirlo necesariamente con claridad– la queja y, por debajo de esta, el reproche.

Escolio 58. Una concepción adverbial, y no sustantiva, del inconsciente
a) *La definición del inconsciente que ofrece la proposición 143* quiere ser coherente con la definición no mentalista de la razón que da la proposición 77 y, de manera más global, con la idea de que la significación de nuestros actos es pública y resulta de su encadenamiento perceptible [escolio 32]. Esto equivale a decir que, tal como lo entendemos, el inconsciente no puede asimilarse a una instancia contenida dentro del cuerpo; sólo es la dimensión más inadvertida, por otro y por nosotros, de nuestra acción actual. De manera que, si el cuerpo tiene efectivamente una función en la producción del inconsciente, es como aparato de percepción y de apercepción. Como dice Mead, no le corresponde el rol de receptáculo, sino el de persiana de una ventana: "La conciencia es una función, no una sustancia; sean cuales sean los sentidos del término, se la debe ubicar en el mundo objetivo, no en el cerebro: es una característica del ámbito donde vivimos. Sin embargo, lo que sí se localiza en el cerebro es un proceso psicológico que sólo nos hace perder o reencontrar la conciencia; es un proceso en parte análogo al de subir o bajar la persiana de una ventana" (Mead, 1963 [1934]: 95). La concepción maussiana puede interpretarse de esta manera en la medida en que reconoce en el inconsciente no un "yo secreto" profundamente oculto, sino lo que, sin saberlo, nos liga con otro en nuestras acciones y juicios y que, al hacerse público, permite al antropólogo asirlo de manera objetiva (Lévi-Strauss 1985 [1950]: xxxi).
b) Como menciona Vincent Descombes, por lo general las teorías del inconsciente no ponen en duda el mentalismo. Al contrario, constituyen "una de las ramas más vigorosas" de esta corriente (Descombes, 1995: 31). Precisamente, nuestro mayor desafío es desarrollar una teoría no mentalista del inconsciente. Para lograrlo, podemos apoyarnos en la tesis sostenida por Gilbert Ryle, según la cual los predicados mentales tienen una función adverbial y no sustantiva. Lo que equivale a decir que este tipo de predicados califica la acción en vez de designar entidades que la causan. "Se suele hablar de leer con atención, de conducir con prudencia y de trabajar con esmero. Este uso tiene el mérito de sugerir la existencia de una sola operación [...] y no de dos operaciones ejecutadas en dos 'lugares' diferentes pero ligados mediante un hilo especial" (Ryle, 1978 [1949]: 134). MacIntyre utilizó esta demostración ryliana para criticar la "representación sustancialista que Freud hace del psiquismo inconsciente", e interrogarse sobre cómo el fundador del psicoanálisis transforma el adjetivo "inconsciente" y el adverbio "inconscientemente" en un nuevo término, que utiliza

no sólo para describir la acción, sino para explicarla: "el inconsciente", aquí entendido como sustantivo (MacIntyre, 1984 [1958]: 71-73; acerca del mismo tipo de argumento, Bouveresse, 1991a: 34-53). De las denominaciones "dominante gramatical" [134] e "inconsciente" [143], podemos decir que se inscriben en la perspectiva de un abordaje adverbial de la mente en oposición a un abordaje sustantivo de tipo freudiano. La dominante corresponde a la propia acción (esto es, a un verbo de acción) no considerada por separado, sino tomada como respuesta a otra acción [escolio 37]. En cuanto al inconsciente, no es una acción por añadidura de la acción actual, sino que corresponde *a la manera* que tiene esta acción de expresar la impureza gramatical; esto es, a un adverbio.

144. Estos hechos y gestos constituyen razones para actuar que podríamos llamar de "background" o, más precisamente, "inactuales". Son discontinuidades físicas y comportamentales percibidas por el individuo efectivamente, que provocan en él intenciones de compromiso, de acuerdo con la definición que dimos del compromiso [114]. Pero, al mismo tiempo, dichas discontinuidades permanecen en un estado pregramaticalizado: no entran en un orden de razones. Constituyen las llaves que permiten abrir la puerta de la situación hacia una gramática inactual, pero estas llaves no se usaron.

Gabriel Naudé se dirige al cardenal Mazarino: "Vuestra Eminencia podría solicitar a una persona autorizada a hacerlo que le diga al señor Cramoisy [librero] que dé rienda suelta al *Mascurat* [mi libro], y que haga ediciones menos caras y más portátiles, y también V. E. debería encargarse de que se reimprima en latín y en francés en Alemania, ya que permite ver lo que hace al detalle de su persona. Y que V. E. no se imagine, en nombre de Dios, que digo esto para ventaja del autor, puesto que la publicación de semejante libro en estos tiempos debe dar más temor que esperanza, ya que es una defensa dedicada, y la más hermosa y particular y agradable de leer que jamás se haya hecho para alguien" (Jouhaud, 2000: 261). El hecho de que Naudé niegue que volver a publicar su libro sea una iniciativa realizada "en beneficio propio", y dé como razón para creerle que de tal reimpresión hay más para temer que para esperanzarse, señala cómo se somete a la gramática pública en este pasaje: pretende mostrarlo como prueba de distanciamiento [108] y apoyarse en representaciones colectivas [109], es decir, en razones compartibles en líneas generales; la principal razón es que el libro es "una defensa dedicada y la más hermosa" del estadista Mazarino, y por ende también del Estado mismo. Al hacer esto, ¿Naudé está determinado, en su manera de

escribir, por una "censura gramatical" que le impide dar sus *verdaderas razones*?

145. Para explicar que la llave no se usó, ¿nos hace falta invocar lo que sería una "censura gramatical" impuesta por la existencia de una dominante en cualquier situación? Expresarse de este modo equivaldría a ontologizar las gramáticas [22], ya que, específicamente hablando, una dominante gramatical no impone nada: los individuos se imponen respetarla mutuamente. Así, si la llave de la que hablábamos no se usó (a veces se usa), es únicamente en virtud del principio de solidaridad [12].

Decir que una censura gramatical determina la manera de escribir de Naudé sería considerar la gramática (pública, en este caso) como un mecanismo activo, pero no lo es [escolio 9]. En cuanto a las pretendidas "verdaderas razones", ¿no sería más certero hablar de razones inactuales? Así podríamos mensurar el hecho de que estas razones inactuales, *en este preciso pasaje*, se tornaron menos importantes para Naudé que la representación colectiva que propone.

146. Estamos en presencia no de un mecanismo de bloqueo, sino antes bien de una obligación que respetar: siento que aquí y ahora esta razón para actuar de la cual intento apropiarme no sería buena.

Escolio 59. El inconsciente no puede reducirse a lo reprimido
a) Las proposiciones 145 y 146 muestran que, en determinada situación, el principio de solidaridad alcanza para dar cuenta del fenómeno mediante el cual se mantiene colectivamente el respeto por la dominante gramatical, en la medida en que ese sea el caso, desde luego. Primero este principio se manifiesta de forma positiva cuando los individuos se invisten de buena gracia [94] en la gramática dominante. También, puede manifestarse de forma negativa cuando se invisten de más mala gracia, es decir, en respuesta a un deber [93]. Cuanto más se actualiza este modo de investidura negativa, más "forzada" será su actitud y tendrá sentido en la gramática del realismo: más actuarán para ejercer una autocoerción con que respetar la dominante y darse cuenta de cuáles serían los límites de su acción si no la respetaran. Parece que esta es la situación que prioriza Freud para introducir la noción clave de represión, que define como "una fase preliminar de la condena, una noción intermedia entre la condena y la fuga" (Freud, 1968 [1915]: 45). Asimismo, precisa que el individuo tranquilamente podría dar vía libre a su pulsión: "[La experiencia clínica] vemos que la satisfacción del instinto reprimido sería posible y placiente en sí" (1968 [1915]: 47). Nosotros diríamos que tranquilamente podría de-

jarse llevar hacia una expresión liberadora [124]. Y por cierto, a veces es el caso. Sin embargo, cuanto más perciba este individuo, con o sin razón, que dar vía libre a su pulsión entraría en contradicción con la dominante gramatical de la situación y lo tornaría criticable (incluso a sus propios ojos), más podrá llegar a autopresionarse. Entonces, desde nuestro punto de vista descriptivo, no hay lugar para evocar también un *mecanismo* de bloqueo: alcanza con constatar que el individuo se ve ante una *obligación* que respetar [146]. A esto puede añadirse que no hay razón para hacer de la manifestación negativa del principio de solidaridad, según la actualizan las actitudes de autoimposición y lo que Freud llama "represión", algo superior o más profundo que la manifestación positiva –"graciosa", podríamos decir– de este mismo principio. En efecto, *en igual medida* estos dos fenómenos testimonian que los individuos están habilitados para la gramática.

b) Por lo tanto, no tendríamos derecho a designar la autoimposición, o lo que Freud llama la "represión", como *el origen* del inconsciente. En todo caso, este título le corresponde al fenómeno de la incomposibilidad [escolio 56], esto es, a la existencia de una jerarquía gramatical en cualquier situación. Como indica Freud: "El estudio psicoanalítico de las neurosis de transferencia nos lleva a concluir que la represión no es un mecanismo de defensa originariamente dado, sino que, por el contrario, no puede surgir hasta después de haberse establecido una precisa separación entre la actividad anímica consciente y la inconsciente. La esencia de la represión consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos" (1968 [1915]: 47; el destacado nos pertenece). Entonces, podríamos decir que la represión (autocoerción) es un caso particular de inconsciente, en la medida en que es una manifestación *negativa* del principio de solidaridad. Hay que analizarla, sin dudas, y no hay que perder de vista que existen otros casos particulares, por ejemplo, todos aquellos que engendran las manifestaciones positivas (graciosas) del principio de solidaridad.

c) Descombes (2004 [1977]: 20) señala la coexistencia de dos definiciones del inconsciente de Freud: es "tanto lo que el sujeto no quiere decir (secreto) como lo que el sujeto no sabe decir (indecible, en este sentido) y también, lo que no sabe decirse (decible, síntoma, en este sentido)". Quizá no haya contradicción entre ambas definiciones, si se reconoce que la primera es la de lo "reprimido" y que sólo la segunda corresponde a lo que aquí llamamos "inconsciente" [143].

DINÁMICAS DE LA INQUIETUD

En su *Projet de l'histoire de Louis XIV*, Pellisson aconseja "alabar al Rey en todas partes pero sin alabanza, por decirlo de alguna forma, mediante un relato de todo cuanto se lo vio hacer, decir y pensar, que parezca desinteresado, pero que sea vívido, agudo e intenso, y que evite en las expresiones todo lo que se vuelve hacia lo panegírico". Y precisa: "Para que se nos crea más, no se trata de darle los epítetos y elogios que me-

rece; hay que arrancarlos de boca del lector mediante las cosas mismas" (Jouhaud, 2000: 158). Pellisson desarrolla lo que podría llamarse una teoría de *la influencia inconsciente*: muestra que nuestras razones para creer son más fuertes cuando no se nos ofrecen descriptibles en lo que nos las revela, una *intención de hacer creer*.

> *147. ¿El inconsciente "se estructura como un lenguaje"? Podríamos caer en la tentación de afirmarlo. ¿El inconsciente no apunta siempre hacia una gramática inactual? Debe tomarse en serio esta inactualidad, ya que provoca que el inconsciente siempre se manifieste en un estado pregramaticalizado y, por lo tanto, hasta el momento, nunca es asimilable a lo que sería una gramática. [Solamente el trabajo del analista realiza el paso del inconsciente de un estado pregramaticalizado a un estado gramatical. Al hacerlo, el analista desnaturaliza el inconsciente].*

Pellisson señala que seguramente las razones para persuadir deberán preservarse –sin ellas, la idea de convicción sufriría un cambio brusco–, pero sólo de manera inactual, es decir, en un estado pregramaticalizado. Así, sólo los habilidosos sabrán "usar la llave" [144], esto es, actualizar la intención de persuadir que, según reconocerán, animó a los creadores del discurso. Se relacionarán con el texto a la manera del analista que hace pasar el inconsciente del estado pregramaticalizado en que se ve por definición al estado gramatical en que, por definición, ya no se ve. Pero lo más apropiado sería decir esto: quienes efectuarán semejante abolición del inconsciente del texto se tornarán descriptibles para sí mismos como "habilidosos".

> *Escolio 60.* Debilidad del inconsciente
> a) La proposición 147 insiste en el hecho de que, en cierta situación, el inconsciente nunca puede considerarse más determinante de lo que se muestra conforme a la dominante gramatical. Incluso, por definición, siempre debe reconocerse una debilidad mayor en el inconsciente que en la dominante. Sin dudas, los gestos y actitudes inconscientes están presentes y manifiestan su potencial de subversión para los interlocutores que los perciben de manera confusa, sin claridad. Por eso, tienden a hacerles sentir la vulnerabilidad de la situación, o sea, su carácter actual y no eterno. Con todo, el inconsciente sólo se vuelve realmente fuerte si da lugar a una falta gramatical debidamente notificada o, con mayor motivo, si destrona a la dominante gramatical, es decir, si deja de ser un inconsciente. Esta debilidad del inconsciente nada tiene de coyuntural, sino que se relaciona con su calidad adverbial [escolio 58].

148. Describir un inconsciente equivale a describir lo que no es la dominante gramatical de una situación. Fundamento mi descripción en las mismas razones (deberes y gracias) que si fuese cuestión de describir la gramática dominante, pero esta vez para llegar a una descripción inversa. Por ejemplo, si en esta situación estos individuos están bajo la dominante de la gramática del realismo, su inconsciente es no estar en la gramática del realismo. Es decir que la intención de compromiso que pueden tener aquí y ahora es una intención de distanciamiento o, mejor incluso, de compromiso inmediato.

Contra la opinión de Richelieu, que niega al historiador el derecho de juzgar, "Chapelain empezó argumentando de manera muy sensata, e incluso en nombre del interés del hombre de poder. [...] Pero, en una segunda instancia, retomó su texto, suprimió el pasaje litigioso y mostró mediante la acción 'que no tenía amor alguno por sus opiniones'" (Jouhaud, 2000: 225-226). Gracias a este encadenamiento de deberes y gracias, podemos describir un cambio de dominante gramatical en la actitud de Chapelain: de la gramática pública (argumentar de manera muy sensata) a la gramática del realismo (autopresionarse para suprimir el pasaje litigioso). Pero de esta forma, *a partir del mismo encadenamiento* de acciones, podemos intentar la descripción inversa y complementaria, que consistirá en mostrar los flujos del inconsciente en la actitud de Chapelain: de la subordinación de la gramática del realismo a la "represión" de la gramática pública, con la subordinación aún más fuerte de la gramática natural (el amor por Richelieu y las ganas de que este lo quiera) constantemente por debajo.

149. Sin dudas, cualquier acción produce necesariamente un inconsciente y manifiesta una dominante: en este sentido, el fenómeno del inconsciente es "eterno". Pero también es verdad que lo que es inconsciente en determinado momento siempre puede dejar de serlo en el momento siguiente, ya que el inconsciente siempre puede transformarse en la dominante. De esta forma, nada es más dinámico y cambiante que nuestro inconsciente actual.

Escolio 61. El inconsciente como preconsciente

a) Sabemos que Freud distinguía dos clases de inconsciente: "lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia" (Freud, 1988 [1923]: 225). El término "inconsciente" debe reservarse estrictamente para la segunda variante: "Lo reprimido es

para nosotros el prototipo de lo inconsciente" (1988 [1923]: 225). Por su parte, a lo latente, "que sólo es inconsciente en sentido descriptivo", es mejor llamarlo "preconsciente" (1988 [1923]: 225). En nuestro enfoque gramatical, como se prioriza el punto de vista descriptivo, por lo general se da la situación contraria: el prototipo del inconsciente siempre es lo latente o, si se prefiere, lo preconsciente. En cuanto al reprimido en sentido freudiano (rechazamos que pueda ser "todo" el inconsciente [escolio 60]), o bien es descriptible, pero entonces ya no es *completamente* reprimido; o bien no lo es y nos quedamos sin palabras, dado que los únicos criterios descriptivos de nuestro abordaje son los deberes y las gracias. En cualquier caso, ¿cómo prueba el propio Freud la existencia de lo reprimido? "Tales representaciones no pueden llegar a ser conscientes por oponerse a ello cierta energía, sin la cual adquirirían completa conciencia, y se vería entonces cuán poco se diferenciaban de otros elementos reconocidos como psíquicos. Esta teoría queda irrebatiblemente demostrada por la técnica psicoanalítica, con cuyo auxilio resulta posible suprimir tal energía y hacer conscientes dichas representaciones" (1988 [1923]: 225). Esto quiere decir que lo reprimido sólo es descriptible en la estricta medida en que, en determinado momento, deja de ser reprimido y se torna consciente. Por esto, decimos que el verdadero prototipo del inconsciente es el preconsciente, no lo reprimido.

b) Para Freud, inconsciente es "algo así como un término estático", mientras que "reprimido es un término dinámico, que tiene en cuenta las fuerzas psíquicas" (Freud, 1973 [1907]: 181). La única dinámica que considera es la de la represión, por medio de la cual fuerzas de resistencia se oponen al paso a la conciencia de ciertas representaciones, tal como una piedra preciosa queda en el fondo del océano por su peso. En nuestro enfoque descriptivo, nos centramos en una dinámica diferente: la del proceso mediante el cual lo reprimido (y de manera más amplia, el inconsciente) se torna descriptible, tal como a la piedra preciosa, una vez pescada, se la sube de nuevo a la superficie del mar. Creemos que un primer punto importante es que, sin esta segunda dinámica, Freud nunca se hubiese imaginado la primera: si no se hubiese vuelto a pescar ninguna piedra, ni siquiera podríamos imaginar que algunas piedras quedan en el fondo del océano por su propio peso. Un segundo punto importante es que, si se considera esta dinámica, en ningún caso el inconsciente puede seguir siendo considerado una noción "estática". Como escribe Peirce: "De acuerdo, reconozco que hay poca diferencia en decir que, en una oscuridad total, una piedra en el fondo del océano es brillante. Aun así, es mejor decir que es *probable* que esto no cambie nada, ya que siempre debe recordarse que esta piedra *puede* ser pescada mañana" (Peirce, 2002 [1878]: 259).

c) Si bien el inconsciente es dinámico y cambiante [149], no es algo que pueda desaparecer de nuestras actividades. Incluso una situación que puede parecer gramaticalmente casi "pura", siempre nos volverá descriptible un inconsciente de manera muy clara, *ya que* nos volverá descriptible una dominante de manera muy clara. En efecto, describir un inconsciente equivale a describir lo que no es la dominante de la situación [148].

Chapelain a Montausier, que se encuentra en un momento difícil: "Es extraño que sus otros amigos se contenten con quererlo sin pensar en

lo que puede darle consuelo en el miserable estado en que está y luz sobre las cosas que puede alcanzar" (Jouhaud, 2000: 138-139). ¿No hay en esta frase algunas razones (por ejemplo, la palabra "extraño") que nos permiten *percibir*, bajo el reproche de abandono que dirige actualmente Chapelain a los otros amigos de Montausier, el reproche *inactual* que Chapelain le hace a Montausier por constituir para él una carga, y el deseo, *todavía más inactual*, que tiene de abandonarlo como hicieron otros tantos de sus amigos? Son esas palabras, esas razones inactuales lo que podrá *inquietar* a Montausier.

150. Si, en cada momento, nuestro inconsciente no pudiese pretender convertirse en la dominante de nuestra acción, ¿qué nos inquietaría?

Esas palabras, al *prefigurar* lo que en todo caso podría ser el comportamiento efectivo de Chapelain respecto de Montausier, muestran que podría actuar de otro modo, que está *a punto de* actuar de otro modo.

Escolio 62. Inquietud y momentos críticos

a) Sin dudas, el abordaje gramatical impuro que desarrollamos admite el carácter secuencial del encadenamiento de las situaciones, pero se niega a considerarlo de forma discontinua. En este sentido, trata de respetar la "ley de continuidad" leibniziana, según la cual "la naturaleza nunca hace saltos". Este continuismo acerca mucho nuestro abordaje a la teoría leibniziana de las pequeñas percepciones. Incluso, más precisamente, a la conclusión que saca Leibniz de esta teoría: la importancia de la inquietud que nos provoca esta "infinidad de pequeñas percepciones" en todas nuestras acciones. Por medio del término "inquietud" –Locke, de quien se toma la noción, habla de desasosiego [*uneasiness*]–, Leibniz se refiere a las "pequeñas excitaciones imperceptibles que nos tienen en vilo" (Leibniz, 1990 [1704]: § 6). Estas pequeñas excitaciones son las que ejercen nuestras razones "inconscientes" de actuar y que no son verdaderas razones para actuar [144], ya que actualmente sólo tendemos a ver, respecto de ellas, lo que Leibniz llama "puras intenciones" (§ 6). Siguen siendo pequeños "aguijones del deseo", "rudimentos o elementos del dolor o, por decir de algún modo, dolores a medias" (§ 6) que, al crecer, nos fuerzan a cambiar de acción sin que lo sintamos. Así, nunca pasamos de una secuencia de acción a otra de forma serena, sino por medio de la inquietud, ya que, para cambiar de secuencia, no nos apoyamos en la dominante de nuestra acción (que, en sí misma, es incapaz de darnos una razón para abandonarla), sino antes bien en elementos inactuales de nuestra acción a los que ahora prestamos más atención. Esto hace de cualquier cambio de secuencia de acción un *momento crítico* en potencia.

b) Es evidente que sin inconsciente nunca tenderíamos a cambiar de acción, ya que entonces dejaría de haber dominante gramatical para subvertir y destronar. Siempre existiría una sola gramática que, al no poder darnos por sí misma una razón para abandonarla, sería fuente

> de entera y continua satisfacción, y disiparía en nosotros cualquier inquietud. Como dice Leibniz, en este caso quedaríamos "insensibles y estúpidos" para siempre: "Creo que la inquietud es esencial para la felicidad de las criaturas. No consiste nunca en una perfecta posesión, que los tornaría insensibles y estúpidos, sino en un progreso continuo e ininterrumpido hacia más grandes bienes, que debe estar acompañado por un deseo o, al menos, por una inquietud continua (1990 [1704]: §36).

En este capítulo quisimos exponer de qué modo la experiencia de la incomposibilidad es un elemento fundamental para la comprensión del comportamiento humano. La importancia de esta experiencia, de la cual dan testimonio no sólo las creencias paradójicas sino, en sentido más amplio, la omnipresencia del fenómeno del inconsciente en cualquier acción y juicio, y su indestructibilidad [149], debe llevarnos a reconocer que los procesos críticos son irremediables en el decurso de las sociedades humanas. Ninguna organización social puede conjurar el riesgo de que la parte más inactual de las acciones desestabilice en cualquier momento a las dominantes gramaticales que dan su sentido positivo a estas acciones. Por eso, la inquietud caracteriza a la existencia humana en cualquier sociedad que se considere. Asimismo, esta existencia se presenta como una continuación de "momentos críticos" [escolio 62] que ofrecen a los individuos la oportunidad de cometer faltas y de reprochárselas. A partir de ahora, la cuestión es saber por qué dichos momentos no dan lugar –lejos de eso– a un desarrollo completo de la crítica, es decir, a la producción de deberes [93], e incluso a una reflexión pública sobre las reglas. Trataremos de resolver este enigma en el próximo capítulo.

7. Lo que limita a la crítica

La gramática natural constituye un obstáculo importante para el desarrollo de los procesos críticos, ya que tiende a ignorar al deber [escolio 50]. En efecto, no puede haber crítica abierta sin "pérdida de inocencia", es decir, mientras que no se hayan comprendido los límites de la situación. Con todo, en este capítulo afirmaremos que lo que más limita el desarrollo de la crítica en el seno de la vida social está vinculado a la gramática del realismo, aquella que permite comprender el límite de las situaciones. Así, intentaremos demostrar que demasiado realismo y demasiada autocoerción impiden que la crítica se exprese con claridad al infligirle distorsiones y formulaciones esquivas que dificultan su comprensión. Nuestras actitudes críticas encuentran alguna oportunidad para ser aclaradas sólo en la gramática pública y, en la conflictividad asumida por una confrontación pública, pueden acceder a una validación de sus pretensiones. Por su parte, al utilizar la gramática del realismo para interpretar las operaciones críticas que buscan analizar o producir, las ciencias sociales dificultan su comprensión.

Kant fue uno de los autores que más desarrolló la afirmación según la cual la crítica sólo adquiere un sentido final en la gramática pública. Por esto, en ciencias sociales se lo desdeña y se observa en su idealismo una falta de realismo. Dos sociólogos de renombre fueron más perspicaces y se basaron en Kant para constatar el vínculo exacto entre las ciencias sociales y la crítica, de manera de realizar un análisis sociológico adecuado de la crítica social. El primero, Max Weber, tomó de la filosofía kantiana los principios de distinción entre razón teórica y razón práctica: cierta concepción del rol que debe remitir a la evaluación práctica en ciencias sociales (la "neutralidad axiológica"), una definición del deber intelectual como esfuerzo para distinguir la descripción de los hechos y su evaluación práctica, y finalmente la afirmación según la cual ninguna evaluación moral puede deducirse de una simple constatación realista. En la segunda parte de este capítulo retomaremos estos temas. Weber también abreva en Kant para obtener un método para la sociología: el idealtípico,

que no se refiere a la acción empíricamente observable, sino a lo que esta acción podría ser idealmente, si ciertos elementos "exteriores" no la hubieran deformado. En la tercera parte del capítulo nos inspiraremos en este método: estudiar el desvío entre la acción empírica y el escenario ideal. El segundo sociólogo en cuestión es Émile Durkheim, quien, a partir de su lectura de la *Crítica de la razón práctica* toma la idea de que el deber, cuando implica lo universal de una representación colectiva, es necesariamente superior *moralmente* al beneficio o al placer. La primera parte de este capítulo estará consagrada a explicar esta afirmación y sus límites.

Como el lector notará, nuestro objetivo no es confundir ciencias sociales y filosofía moral, sino antes bien examinar cuál puede ser el significado para estas ciencias de algunas de las constataciones realizadas por los filósofos morales, exégetas de la gramática pública.

La línea de bajo que nos guiará en este capítulo pone frente a frente a un explorador famoso con un joven inuit a principios del siglo XX. Las circunstancias de su encuentro fueron relatadas en detalle por Kenn Harper en su libro *Minik, el esquimal de Nueva York*. Resumiremos los principales extractos.

1. Durante la década de 1890 el famoso explorador Robert Edwin Peary, a quien se le debería atribuir, con cierta controversia, la conquista del Polo Norte en abril de 1909, realizó cuatro viajes a la región de los esquimales polares de Groenlandia, durante los cuales se fue apropiando progresivamente de todos sus meteoritos gigantes, meteoritos que, según creía, le permitirían obtener unos cuantos dólares al regresar a Nueva York.
2. Durante su viaje de 1897, además del meteorito de treinta y siete toneladas y media, Peary se llevó cinco toneles enormes, cada uno con el esqueleto de un esquimal muerto, ya que sabía que el American Museum of Natural History de Nueva York se los compraría. Peary conocía bien a estos esquimales muertos: eran sus propios compañeros, que murieron por epidemias consecutivas durante las idas y vueltas de sus misiones.
3. Pero a Peary no le alcanza con sus esqueletos. También quiere llevar consigo "testigos vivos". ¿No fue acaso Franz Boas, del American Museum, quien lo motivó a llevar a Nueva York

un inuit vivo para que los antropólogos pudieran estudiarlo en detalle? Por su lado, Peary sabe que, exhibiendo "sus" esquimales ante el público americano, podrá reunir los fondos necesarios para continuar sus exploraciones. Tres hombres inuit aceptarán su invitación a acompañarlo a los Estados Unidos, uno de los cuales llevará a su mujer, de quien no quiere separarse, y a su hija adoptiva de 12 años; otro, que es viudo, llevará a su hijo de 8 años.

4. Al poco tiempo de llegar a Nueva York, cuatro de los "invitados" del American Museum mueren de tuberculosis.
5. Del grupo de los seis esquimales que se habían embarcado en el peligroso viaje a los Estados Unidos, ahora ya sólo quedaban dos sobrevivientes. El primero, un joven llamado Uisaakassak, fue enviado de regreso a su tierra natal. El segundo era el niño de 8 años llamado *Minik*, que había quedado totalmente huérfano: su madre había muerto hacía varios años en Groenlandia y ahora acababa de perder a su padre en suelo estadounidense. Esta situación hizo que el presidente del American Museum decidiera asignarle un tutor llamado William Wallace, uno de los empleados administrativos del establecimiento. Se decidió que Minik permanecería al menos por un tiempo en los Estados Unidos. Finalmente, los Wallace le tomaron mucho cariño y decidieron que se quedaría con ellos para criarlo como un verdadero pequeño *yankee*.
6. William Wallace debió renunciar a su puesto en el museo luego de que se descubrieron varias estafas y malversaciones de fondos en que estaba implicado desde hacía varios años.
7. William Wallace, a partir de ahora jefe de un equipo de construcción del metro de Nueva York, ya apenas si puede mantenerse. Tuvo que dejar su gran casa en Highbridge y vive en un pequeño departamento abarrotado, con su nueva esposa –volvió a casarse luego de la muerte de su mujer Rhetta– y Minik, adolescente. Ya no tiene los medios económicos para pagarle los estudios superiores al joven esquimal, tal como estaba planificado al comienzo, ni tampoco para vestirlo en forma decente. Si bien se solicitó ayuda a la dirección del museo, sus directivos no aceptan darle ninguna ayuda financiera a Wallace para la educación de Minik, ya que consideran que el asunto no les concierne.

8. En esta época, el joven inuit descubre en una de las vitrinas del museo el esqueleto de su padre, a cuyo funeral creía haber asistido. Esta es, al menos, la versión que contará a los periodistas. Versión más verosímil: en esta época se entera por los diarios de que los cuerpos de los cuatro esquimales habían sido disecados y quedaron en poder del museo; así se da cuenta de que su padre, a diferencia de lo que le habían intentado hacer creer, nunca había sido enterrado. Este descubrimiento brutal, revelador de un odioso simulacro de entierro en el propio museo, establecimiento ilustre, y ante todos los científicos, generará un gran disgusto para el muchacho.
9. La ira de Minik contra el establecimiento neoyorquino y, sobre todo, contra Peary, cuya atribución de la conquista del Polo suscitó grandes polémicas, irá en aumento. Para calmarla, el joven esquimal no dudará en utilizar el arma de la prensa.
10. La campaña lanzada por Minik hace que el museo y, sobre todo, los cercanos a Peary comiencen a preocuparse y Minik logra que le financien la vuelta a su tierra natal.
11. Pero al regresar a la tierra que lo vio nacer, Minik se sentirá tan extranjero como en los Estados Unidos.
12. Decepcionado por sus compatriotas, calificado como "bueno para nada" por el jefe thule, Minik Wallace decide regresar a los Estados Unidos. A los 28 años de edad, en el seno de una familia de leñadores de Nuevo Hampshire con la cual había entablado amistad, muere por la gripe española.

SUPERIORIDAD DE LA GRAMÁTICA PÚBLICA EN MATERIA DE CRÍTICA

"Antes de morir, Atangana había pedido que no colocaran las piedras demasiado juntas al enterrarla, porque tenía miedo de no poder respirar. Tampoco quería ser enterrada en arena ni dentro de ningún ataúd. También había pedido que se la vistiera sólo con una camisa y que su rostro estuviera descubierto" (Harper, 1997 [1986]: 58). Sin embargo, muerta ya, ¿no le sería indiferente que se respetaran sus últimas voluntades? Desde el punto de vista del que murió y ya no está para saber lo que se hace con su cuerpo, ¿qué importa realmente ser enterrado según la costumbre funeraria de los cristianos de Norteamérica o según la de los

inuit? Tal vez estas fueron las reflexiones prácticas de los miembros del museo cuando tuvieron que ocuparse del cuerpo de Atangana.

151. Los conflictos que aparecen entre las formas de racionalidad [106] o entre los deberes [93] y que se deben a diversas reglas sólo pueden producirse como tales, y generar debate, si se hace referencia a conjuntos de reglas que incluyen la referencia a un tercero. De este modo, por ejemplo la cuestión de saber en qué medida es "justo" mentirle a un extranjero, o en ciertas circunstancias tomar un bien de otra persona, sólo puede plantearse de esta forma –es decir, como problema moral y no, por ejemplo, como un asunto técnico– si se hace referencia a razones compartibles para cualquier otro miembro de la comunidad que sirve de referencia. En lo que respecta a la crítica, esto establece la prioridad léxica del conjunto de reglas que incluyen la referencia a un tercero respecto de las que no lo hacen.

La idea de que a Atangana, muerta ya, le sería indistinto que sus voluntades fuesen respetadas o no, nunca fue una idea suya. Al contrario, sería más factible creer que, según una regla de realismo en vigor entre los inuits, ella sabía que, muerta, estaría aún aquí, que permanecería implicada de cierto modo en la actualidad del mundo. Por lo tanto, tenía un buen motivo para preocuparse por la manera en que "ellos" la enterrarían. Así, en nombre de una exigencia superior de realismo, si se le hubiera comunicado esta idea "realista" según la cual los muertos son indiferentes a su ceremonia de entierro, sin dudas la habría rechazado. En esta confrontación entre dos formas de realismo vemos que cada cual puede relativizar la regla que el otro busca seguir, en nombre de una exigencia superior de realismo. A partir de esto, también podemos destacar que el relativismo no es absoluto, ya que, más allá de lo que los opone, indudablemente se trata de una misma metarregla (la realización) que cada cual busca respetar.

152. En materia de crítica, el conjunto de reglas referidas a un tercero tiende a gozar de una supremacía que no se basa sobre la naturaleza ni la historia, sino sobre la gramática.

Sin dudas, para saber quién tenía razón, si Atangana o los partidarios de la indiferencia de los muertos con respecto a su entierro, no podríamos acudir a la gramática del realismo. Si hubiéramos permanecido en

esta gramática, cada cual habría podido basarse en excelentes razones para sentirse más realista que el otro. Debemos admitir que la única manera de determinar quién tenía razón sería basarse en la gramática pública, es decir, seguir las reglas que incluyen la referencia a terceros. Recurrir a la gramática pública habría implicado que, de allí en más, cada oponente se basaba menos en las repulsiones [123] que encontraba en la posición opuesta, que en representaciones colectivas [109] compartibles por un público. Habría implicado también que, de este modo, cada oponente pasaba insensiblemente de comprender los límites de la posición opuesta a distanciarse de su propia posición. Que al hacer esto realizaba un esfuerzo para explicitar, ante terceros o en referencia a ellos, las razones más compartibles que tenía para defender la posición que creía adecuado defender. Que, por ende, su relación con el opuesto se actualizaba no tanto en una forma de vida impuesta [122], sino antes bien en una forma de vida pública [111]. De más está decir que cada oponente podría haberse basado, en esta forma de vida pública, en ciertas razones para actuar que no recibían un sentido positivo en la gramática pública: razones que hubieran constituido, en esta situación en particular, su inconsciente [143]. Pero destaquemos que por el adversario o por el tercero podría haber notificadas públicamente como "malas razones" estas razones para actuar más inactuales –este inconsciente–.

153. Cabe recordar lo que señalábamos en el capítulo 3 sobre la gramática pública: es "el conjunto de las reglas cuyo respeto, en cierta comunidad, permite a los individuos y recordarse mutuamente que las reglas que utilizan son reglas públicas, no reglas de uso únicamente personal" [62]. O bien: "Sólo en la gramática pública puede tener lugar, en cierta comunidad, la reflexión pública sobre las reglas" [63]. En el capítulo 5 definíamos la metarregla de la gramática pública de la siguiente manera: es "el hecho de que un individuo base su acción o juicio en una razón compartible por un público y, de manera más general, por un tercero ajeno a la situación" [108].

¿En qué medida sólo el debate público que imaginamos entre Atangana y los partidarios de la indiferencia de los muertos con respecto a su entierro nos habría permitido determinar quién estaba en lo cierto? Este debate habría llevado a los implicados a tener que enunciar positivamente, y acaso a modificar, cierta cantidad de reglas derivadas no de la gramática del realismo, sino de la gramática pública. Podemos

pensar sobre todo en reglas como aquellas a partir de las cuales, en un país como los Estados Unidos, cualquier individuo tiene derecho a que se respeten sus creencias religiosas o a que se respete el modo de entierro que escogió, siempre y cuando no contradiga la ley o ciertas normas reglamentarias. Al hacer esto, ¿no estaríamos desplazando el problema planteado en un principio? Queríamos saber cuál de las dos partes tenía razón en cuanto a su creencia sobre el más allá: obtenemos una respuesta sobre las leyes del derecho y de lo que es o no correcto. Pero justamente, esta respuesta, que explicita principios de justicia compartidos, ¿no nos dice acaso quién tenía razón? En efecto, indica mejor que cualquier otra que la verdad no estaba en un lado o en el otro, sino en la exigencia de realismo que cada uno de los dos manifestaba.

154. De este modo, ¿la gramática pública gozaría de cierta superioridad jerárquica en lo que respecta a la notificación pública de errores?

Once días después de la muerte de Atangana, el *New York Tribune* anunciaba en sus titulares que los esquimales aún en vida regresarían a Groenlandia, y publicaba una entrevista de Franz Boas (1997 [1986]: 58-59): "'Cuando se dio cuenta de cuán grave era su enfermedad, ¿no pensó en enviarlos de regreso a casa?' 'Por supuesto que sí, pero no encontramos la ocasión para repatriarlos. Había barcos que iban hacia el norte, Terranova y Labrador, pero era demasiado lejos de su hogar y tampoco queríamos dejarlos en tierra extranjera. Cuando el teniente Peary realice su próximo viaje en el verano, los llevará con él. Tiene muy buen vínculo con ellos y se mostraron más que contentos con la idea de acompañarlo el verano pasado'". Supongamos que los esquimales tienen realmente "un muy buen vínculo" con el teniente Peary. Esta relación puede recibir un sentido totalmente positivo en la gramática natural. Pero ¿justifica que Peary tenga que exponer a sus "amigos" a una muerte casi segura, y que aun sabiendo que están enfermos, no venga a ayudarlos, ni siquiera a visitarlos? Formulada de esta forma, la cuestión ya no depende ni de la opinión personal de Peary, ni de la de sus "amigos", sino de la forma en que la comunidad sirve de referencia como juez. Pasa a ser una cuestión que espera su respuesta en la gramática pública.

155. La gramática pública sólo domina en ciertas situaciones de la vida social: aquellas que podemos llamar "públicas", porque

los individuos producen en ellas distanciamientos y movilizan, para actuar y juzgar, representaciones colectivas [109]. En otras situaciones, dominan otras gramáticas. Y si la gramática pública llega a incorporarse en la atmósfera [140] de estas situaciones, será necesariamente en forma subordinada.

Supongamos que en efecto no hay ningún barco disponible en aquel momento para llevar a los desafortunados esquimales. Esta constatación puede recibir un sentido positivo en la gramática del realismo. Pero ¿justifica que la cuestión del medio por el cual los esquimales podrán regresar a su tierra no haya sido anticipada? Una vez más, en este caso la cuestión ya no depende de la opinión personal de Peary o de la de Boas. Una vez más, espera una respuesta en la gramática pública. (De este modo, en una forma de vida pública, lo que tenía un sentido positivo en la gramática natural o en la gramática del realismo ya está necesariamente desacreditado, pero tiende a estar subordinado a lo que puede recibir un sentido positivo en la gramática pública.)

156. La gramática pública no puede dominar la vida social en su totalidad en mayor medida que otra gramática. [¡Cuántas situaciones sociales hay en que el observador no puede describir ningún acto de distanciamiento en los participantes, ninguna representación colectiva que ellos pudieran activar y, por ende, ninguna intención de recurrir a un tercero!]

Escolio 63. Regreso a las fuentes del liberalismo político
a) La idea que se defiende en la proposición 156, según la cual la gramática pública no puede dominar la vida social en su totalidad, es sin dudas la piedra angular del liberalismo político tal como se desarrolló en forma progresiva en la Europa occidental de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, sería un error imaginar que este corpus de doctrina filosófica en particular, o incluso las transformaciones sociales que acompañaron su surgimiento, "construyeron" históricamente la imposibilidad para la gramática pública de dominar la vida social en su conjunto: el pluralismo gramatical es, hasta que se pruebe lo contrario, universal [32], de modo que no hay sociedad humana en la que una metarregla, sea cual fuere, domine de manera única y permanente las actividades [escolios 27c, 28c y 30c]. Así, incluso los regímenes más tiránicos, que se caracterizan por un desarrollo exorbitante de las formas de vida impuestas [122], no pueden anular la capacidad de los individuos para demostrar distanciamiento y compromiso inmediato (estudios sobre estas cuestiones constan, por ejemplo, en Pollak, 1990 y Fitzpatrick, 2002 [1999]). Por lo tanto, el liberalismo político no *inventó* el límite de extensión que encuentra en cada sociedad la gramática pública y, en modo más general, toda gramática. Sólo reconoció

y teorizó que la existencia de este límite tendía a recibir un sentido positivo en la gramática pública y que, por ende, merecía estar organizado y defendido por reglas derivadas de esta gramática, como aquellas que, en las democracias modernas, protegen no sólo la vida privada de los individuos contra la intromisión de la mirada pública, sino también la vida pública contra la tiranía de los intereses privados. Las teorías contractualistas están lejos de constituir la base de la gramática pública; antes bien, es verdadero lo inverso.

b) Podemos rendir homenaje al utilitarismo por haber mostrado que el placer es un fin legítimo de la vida humana. No obstante, John Stuart Mill notó cierta contradicción al querer defender una concepción jerárquica de la utilidad, es decir, al situar en lo más alto el principio fundamental del hedonismo y considerar que todos los otros principios le estaban subordinados (educación, amor físico, afecto de la familia, patriotismo, etc.). En efecto, esto significaba considerar la maximización del placer como un deber y ya no como un placer, y por lo tanto, reconocer implícitamente que el deber, aunque fuera el deber de tener placer, se encuentra por encima del placer. Por esto, en *Sobre la libertad* (1990 [1859]), Stuart Mill defiende una moral utilitarista que ya no es jerárquica (sobre esta evolución, Wollheim, 1990), lo que significa que la jerarquía de fines no está absolutamente indeterminada, sino que es objeto de un procedimiento público de deliberación por parte del agente y de todos aquellos que se vean afectados por su acción. Esta concepción deliberativa conduce a Mill a asumir abiertamente el carácter no egotista del utilitarismo: "Considero que la utilidad es el árbitro final de todas las cuestiones éticas. Pero debe tratarse de la utilidad en el sentido más amplio, basada en los intereses permanentes del hombre visto como ser capaz de progreso" (Mill, 1990 [1859]: 41); desarrollo del concepto de utilidad que justifica "la sujeción de la espontaneidad individual al control externo" en el caso específico de las "acciones de cada uno que afecten el interés del prójimo" (1990 [1859]: 41). Así, a medida que analiza la superioridad de la gramática pública en materia de crítica [154] y de reflexión pública sobre las reglas [153], Stuart Mill admite que el placer es un valor que en general merece estar subordinado a los deberes inherentes a la gramática pública y, mediante ellos, al principio de solidaridad [12]. No obstante, no olvida lo que para él es la lección del utilitarismo: el deber público no debe tiranizar o negar los valores que le están subordinados, es decir, someterlos para siempre y en su esfera de expresión propia.

c) La noción de prioridad léxica mencionada en la proposición 151 remite a la idea de un orden serial o léxico que John Rawls define de la manera siguiente: "Es un orden que pide que en primer lugar se satisfaga el principio clasificado como primero, antes de pasar al segundo; el segundo, antes de considerar el tercero y así sucesivamente. No hay que poner en juego un (nuevo) principio antes que los que lo anteceden se hayan satisfecho o se los haya reconocido como inaplicables. Así, un orden léxico evita que se prioricen principios. Los que se colocan antes en la serie tienen un valor absoluto, por decirlo de algún modo, frente a los que vienen después, y no admiten excepción" (Rawls, 1987 [1971]: 68). Como ya sabemos, esta noción de orden léxico es la base sobre la cual el autor construye su teoría de la justicia como equidad: esta teoría consistirá en otorgar la prioridad léxica al principio de libertad equitativa para todos y pondrá el principio de diferencia (que gobierna las desigualdades económicas y sociales) en

segundo lugar. Si, en el marco del enfoque gramatical que defendemos, nosotros también hablamos de orden léxico, lo hacemos de una manera un poco distinta, desde un punto de vista básicamente no constructivista [escolio 19]. En efecto, nuestro objetivo no es *decidir* otorgar la prioridad léxica a la gramática, sino antes bien *reconocer* la existencia de esta prioridad en materia de crítica. No se trata, dicho de otro modo, de "construir" una teoría de la justicia, sino de describir la dinámica de cualquier proceso crítico. [Lo que conservamos de la noción de orden léxico es la idea de que las gramáticas –en lugar de los principios de justicia para Rawls– nunca son evaluables en un plano de equivalencia, ya que *intentar* su valor respectivo es, *de facto*, situarse en la gramática pública.]

En 1909, más de diez años luego de los hechos, Franz Boas, quien en ese entonces trabajaba en el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia, le confirmaría a un periodista del *Evening Mail* que el padre del pequeño Minik había sido objeto de un falso entierro. Boas aseguró que no veía en esto "nada que pudiera merecer una crítica severa". De hecho, explicó, la salud de los otros esquimales en vida era frágil y, sobre todo, estaba Minik: "nuestro sentimiento humanitario más elemental" ¿no exigía evitar cualquier *shock* afectivo para los inuit, y en particular para el joven esquimal? Según Boas, el entierro simulado no había sido más que una "mentira piadosa" (1997 [1986]: 117-118). Lo que hace Boas aquí es intentar adoptar una conducta cuyo sentido positivo se encontraba inicialmente en la gramática del realismo, un sentido positivo o suficientemente positivo en la gramática pública.

157. En efecto, cuando la gramática pública no es la dominante en una situación y se vuelve más actual, y hasta "toma la delantera" o "gana ascendiente", quiere decir que la situación pasará a ser una situación pública.

Un esfuerzo de distanciamiento como este demuestra *en sí mismo* que la situación pasará a ser pública [escolio 47]. También indica que las preocupaciones con sentido en la gramática pública –el "sentimiento humanitario" del cual habla Boas– tal vez no estaban ausentes durante estos funerales ficticios, aunque estuvieran subordinadas a la dominante realista.

158. La superioridad de la gramática pública en materia de crítica sólo se manifiesta en el hecho de que las situaciones públicas son el momento de la vida social, limitado en el tiempo y el espacio, en el cual los individuos se otorgan colectivamente los medios para describir que las reglas que utilizan el resto del tiempo

tienden a ser reglas públicas, no reglas de uso personal. Tales momentos se corresponden con lo que Durkheim (1985 [1912]) describió con el nombre de "momentos efervescentes". En ellos los individuos en conjunto verifican la justificación de las reglas que respetan durante el resto del año.

En 1899 nos enteramos de que la pequeña esquimal de 11 años, a quien un famoso negociante de pieles había llevado a Nueva York, había muerto también, casi de la misma forma que los cuatro inuits del teniente Peary el año anterior. El *New York Tribune* indicó que el cuerpo de la niña sería enviado a la Universidad de Columbia para ser allí embalsamado, antes de trasladarlo al museo "como espécimen de la raza". Un artículo editorial sobre el problema de la legitimidad de tal decisión destacó que "sería interesante saber bajo qué autoridad la Universidad de Columbia creyó poder proceder de esta forma". Y el editorialista del *New York Tribune* respondió: "Conforme al artículo 306 del Código Penal, 'excepto en casos en los que el derecho de disecar haya sido conferido por la ley, todo ser humano fallecido en territorio estadounidense debe ser enterrado en forma decente, en un lapso de tiempo razonable tras su muerte'. Este artículo impone el entierro de los restos de un cuerpo humano luego de su disección por respeto a la persona humana. Por lo tanto, nadie tiene el derecho de transformar el cuerpo de esta pequeña esquimal en momia para luego exponerlo en el Museo de Historia Natural, a menos que ella haya decidido esto cuando estaba viva (aparentemente este no es el caso)" (1997 [1986]: 126-127). Esta serie de artículos dio inicio a un asunto, es decir, un "momento efervescente", en que la justificación de ciertas reglas podría, e incluso debería, ser verificada colectivamente.

159. No podemos hablar de superioridad de la gramática pública en materia de crítica más que en virtud del hecho de que es la única gramática en que los individuos pueden, sin que esto constituya un error, "meter mano" en la gramática.

En nombre de la Universidad de Columbia, el doctor Bern Gallaudet respondió públicamente a la acusación del *New York Tribune*: "Consideramos que el cuerpo de esta niña sería un tema de estudio interesante: se trata de una esquimal, como ustedes ya saben; por lo tanto, quisiéramos examinar sus órganos internos para establecer comparaciones con los de las personas que nacieron en otras condiciones y en otros climas" (1997 [1986]: 127). A partir de esto, el asunto habría podido tomar una senda

legal, unos exigiendo, por ejemplo, que el artículo 306 del Código Penal fuera respetado, otros que se lo modificara. Si hubiera sido así, habríamos "tocado" ciertas reglas derivadas de la gramática pública, sea para consolidarlas, sea para reevaluarlas. No obstante, esta verificación colectiva del fundamento de ciertas reglas no habría constituido un error para la gramática pública, en la medida en que para los participantes fue una ocasión de producir actos de distanciamiento.

Escolio 64. La igualdad y la conciencia de uno mismo: experiencias universales

a) La proposición 158 retoma la idea, desarrollada en el escolio 23, según la cual lo que Durkheim (1985 [1912]) describió con el nombre de "momentos efervescentes" y que vincula con el trabajo de la "ideación colectiva" corresponde a lo que nosotros llamamos momentos de "reflexión pública sobre las reglas" [63] que son las formas de vida pública más "puras", es decir, las más ricas en actos de distanciamiento. Estos momentos efervescentes permiten a los individuos "meter mano en la gramática" [158] de dos formas distintas: ya sea positiva, mediante lo que Durkheim denomina un "culto positivo" que, en la gramática pública, toma la forma de una reafirmación colectiva del fundamento de la regla [escolio 46] –lo que podríamos llamar una "ceremonia pública"–, o bien negativa, mediante un "culto negativo" que, en la gramática pública toma la forma de un nuevo cuestionamiento del fundamento de la regla en nombre de una exigencia superior de distanciamiento [escolio 46] –lo que podríamos llamar una "confrontación pública"–. En ambos casos, la noción de efervescencia merece ser tomada en serio: implica que se "toca" realmente a la gramática. Esto vuelve a toda ceremonia pública mucho más que un simple recordatorio rutinario de la regla: pasa a ser una renovación o, mejor dicho, una regeneración del respeto colectivo de la regla. Asimismo, esto vuelve a toda confrontación pública una *verdadera* ocasión para cambiar la regla.

b) Aunque se trate de una ceremonia pública o de una confrontación pública, el momento efervescente actualiza un modo de participación en la vida social que ya por tendencia no está sometido al realismo estatutario en vigor en la vida cotidiana, lo que Victor Turner (1990 [1969] explica mediante el concepto de *communitas* [escolio 26]. Como la gramática pública que domina en estos momentos de ideación colectiva es el "conjunto de reglas debido a cuyo respeto, en cierta comunidad, los individuos pueden describir que las reglas que utilizan son reglas públicas, no reglas de uso únicamente personal" [62], así los participantes pueden describir también que están todos sometidos *por igual* a las mismas exigencias de distanciamiento. De allí que el momento efervescente es el momento igualitario por excelencia, en toda sociedad.

c) En los momentos efervescentes, ya sea en ceremonias o confrontaciones públicas, los individuos toman plena conciencia de sí mismos. Mientras permanezcan en la gramática del realismo, toman conciencia de sus límites. Pero al pasar a la gramática pública, es decir, al basar sus acciones o sus juicios "en una razón compartible por un público y, de manera más general, por un tercero ajeno a la situación" [108], pueden percibir directamente el acuerdo que establecen con determinada

comunidad. En palabras de Mead, "sólo el individuo tiene, afortunadamente o no, acceso a su propio dolor de muelas, pero esto no es lo que entendemos por conciencia de sí mismo" (de hecho, el dolor de muelas sólo nos permite percibir el límite de nuestro cuerpo). A lo que agrega que "uno mismo sólo puede existir en relación con otros uno mismo", puesto que "no podemos distinguir con exactitud entre nuestros propios uno mismo y los del resto, ya que los nuestros sólo existen y entran en nuestra experiencia en la medida en que los del resto existan y en que ellos también entren como tales en nuestra experiencia" (Mead, 1963 [1934]: 139). Por eso, "la estructura a partir de la cual se construye el uno mismo es una reacción común a todos, ya que debemos ser miembros de una comunidad para ser un uno mismo" (1963: 138).

LÍMITES DEL REALISMO EN MATERIA DE CRÍTICA

En 1909, Minik, ya con 19 años, está listo para regresar a su tierra natal. En el *Evening Mail,* declara: "Ustedes, los estadounidenses, nunca descubrirán el Polo Norte. No son lo suficientemente resistentes a nivel físico para tal aventura. Sólo un esquimal puede sobrevivir mucho tiempo en el Ártico". "A partir de lo que pude ver aquí, creo que ahora entiendo el espíritu insaciable de competición científica que los impulsa. Ahora yo también voy a participar de la competición [llevando a cabo mi propia expedición polar]" (1997 [1986]: 185). Estas palabras desafiantes, aunque en realidad no critiquen, ¿no dejan acaso entrever una actitud crítica? ¿No podemos ver en ellas que el joven tiene varios reproches para hacerles a los estadounidenses?

160. ¿Dónde puedo criticar con claridad si no es en la gramática pública? Desde luego, puedo presentar mi crítica en otra gramática, pero siempre será menos clara.

Los reproches formulados por Minik están expresados como "puras" constataciones realistas: según él, no hay dudas de que los estadounidenses son menos resistentes físicamente que los esquimales, y que tienen un espíritu insaciable de competición. Podríamos decir que estas afirmaciones son sólo críticas en el nivel inconsciente.

161. Varios discursos de las ciencias sociales, encubiertos como realistas, critican el estado actual del mundo social. Sin embargo, describir un aspecto de la realidad ¿es lo mismo que sublevarse contra su existencia?

Diez años atrás, cuando Minik quedó bajo tutela de la familia de William Wallace, fue tema de varios artículos en la prensa diaria. El de *World* se titulaba "Domesticar a un joven salvaje". Su autor destacaba la suerte que tenía el niño de haber dejado su "abominable país de origen y su miserable iglú primitivo" para crecer y ser educado en los Estados Unidos. En el suplemento ilustrado del *New York Tribune*, figuraba que "al haber nacido en una tierra en la que vivir sólo significa sobrevivir físicamente, el niño no dejará de apreciar todo lo que puede significar la palabra [vivir] en un hogar estadounidense". El artículo concluía con el hecho de que el joven Minik, que había "aumentado su inteligencia" en pocos meses, sin dudas representaba "una experiencia muy prometedora sobre los efectos de la civilización en una de las razas aborígenes menos conocidas del mundo" (1997 [1986]: 67).

162. Los investigadores en ciencias sociales se vieron motivados por la voluntad de romper con la filosofía moral en tantas ocasiones que algunos comenzaron a creer en la posibilidad de criticar el estado del mundo desde un punto de vista que sea puramente científico. Al hacer esto, pudieron sentirse eximidos de la tarea que habría consistido en aclarar el punto de vista normativo que tomaban como base para su crítica.

¿Estos artículos estaban cargados de realismo? ¿Los esquimales eran un pueblo con un nivel de inteligencia inferior al de los estadounidenses? Un pueblo que aún tiene todo por aprender de la "civilización", que aún vive en miserables iglús y cuya triste existencia sólo se resumía a intentar sobrevivir físicamente. Semejantes descripciones ¿no eran objetivas? Y sin embargo, el lector moderno entiende que la crítica las formulaba encubriéndolas como realistas.

Escolio 65. Retomar la idea de neutralidad axiológica
a) Max Weber nunca buscó denunciar el hecho de que el investigador en ciencias sociales produce una evaluación crítica de los fenómenos que analiza. Sólo se manifestó contra la "confusión de los problemas", desaprobando que "ahoguemos en la misma y fría ausencia de temperamento la constatación de hechos empíricos y la invitación a tomar una posición práctica ante los grandes problemas de la vida" (Weber, 1992 [1917]: 368). Preservar la "heterogeneidad de las dos esferas", la del análisis y la de la crítica, le parecía un "deber de probidad intelectual" (p. 369) y nada lo exasperaba más que "esta sinergia con una 'neutralidad axiológica' aparente" (p. 374) mediante la cual algunos de sus colegas iniciaban una crítica que aquí denominamos "encubierta como realista" [161].

b) Como vemos, Weber no defendía la prohibición de las evaluaciones críticas sino la necesidad de avanzar todo cuanto fuese posible en su esclarecimiento gramatical. Asimismo, destacaba el error que consiste en pensar que lo que denominamos "gramática del realismo" podría fundamentar cualquier juicio moral [163]: "Cuestiono profundamente que una ciencia 'realista' de la moral [...] pueda formar una 'moral' capaz de afirmar lo que fuere sobre lo que debe valer" (1992 [1917]: 383-384). Su conclusión era que las consideraciones críticas, si el objetivo es producirlas, merecen realizarse en lo que aquí llamamos la gramática pública, no sólo por respeto al público, sino también –y tal vez, sobre todo– por una cuestión de autocomprensión: "Todo lleva a que el profesor que cree no poder dejar de realizar evaluaciones prácticas, las *presente claramente* como tales ante sus alumnos y sobre todo ante *sí mismo*" (1992 [1917]: 378-379; destacado del original). O bien: "Es importante indicar a los lectores claramente (y, reiterémoslo, antes que nada a uno mismo) dónde y cuándo termina la búsqueda reflexiva del sabio y dónde y cuándo el hombre de voluntad se pone a hablar" (1992 [1917]: 132).
c) Para autores como Weber, el realismo de las ciencias sociales es útil sólo para reflexionar sobre medios de acción más eficaces y no para *fundamentar* un punto de vista moral. Si bien "una ciencia empírica no podría enseñarle a nadie lo que debe hacer", sí puede enseñarle "lo que puede, y llegado el caso, lo que quiere hacer" (Weber, 1992 [1917]: 125). En este punto, la posición weberiana posee el mérito de poner en su lugar el realismo de las ciencias sociales, es decir, *al servicio* de las intenciones morales que no puede fundamentar. Pero esto no debe hacernos olvidar que tales intenciones no pueden ser consideradas equivalentes desde un punto de vista moral. Es verdad que su eventual falta de moralidad es imperceptible mientras permanezcamos en la gramática del realismo. Esto sólo será posible si hacemos el esfuerzo de distanciarnos y colocarnos en la gramática pública. Rechazar este momento de evaluación moral de los objetivos al servicio de los cuales pone su ciencia implica que el investigador deberá reemplazar el error de Frazer, que consiste en pensar que el conocimiento de los hechos puede fundamentar su crítica [163], por el error, de algún modo simétrico, que consiste en pensar que podrían existir acciones políticas *moralmente neutras*. En los dos casos, no sólo se oculta la diferencia entre gramáticas del realismo y gramáticas públicas: se ignora también la superioridad de la gramática pública en materia crítica [154].

163. No podemos criticar en nombre de los hechos. Sólo podemos criticar en nombre de ciertos ideales.

En 1907, la prensa había relatado la historia de Minik, y que su tutor, William Wallace –quien apenas podía ganarse la vida como jefe de mantenimiento en el metro– ya no tenía los medios suficientes para criarlo. Un neoyorquino llamado Roswell C. Beecroft, conmovido por la historia, decidió escribir una carta al presidente pidiendo, como ciudadano estadounidense, que el Estado considerara la posibilidad de cubrir las

necesidades del joven esquimal y de pagarle los estudios. Lo presentaba a Minik como un "huésped y un prisionero de la nación estadounidense" y aseguraba que "su condición estaba en vías de transformarse en una verdadera vergüenza nacional". También escribió que el joven era, sin dudas, "el individuo sin defensa más deshonrado de toda la jurisdicción nacional" (1997 [1986]: 131-132). Como vemos, los hechos conmovieron a Beecroft porque se sentía ligado a ciertos ideales y podía pensar que lo mismo sucedía con sus interlocutores.

164. Cuando la crítica está impulsada por actos de distanciamiento y revindica el hecho de respetar ciertas representaciones colectivas, se vuelve más clara. ¿Qué diríamos de una crítica que afirme que los ideales son meras ilusiones o que el apego que tenemos a ellos es sólo resultado de nuestra situación "biográficamente determinada"?

La carta de Beecroft movilizó numerosas representaciones colectivas –en el sentido de [109]–, ya que algunas de las palabras expuestas –"ciudadano estadounidense", "nación estadounidense", "vergüenza nacional", "jurisdicción nacional"– eran razones compartibles por todo miembro de la comunidad que sirviera como referencia. Esto era lo que volvía su crítica y su pedido de justicia tan claros, y les daba un sentido totalmente positivo en la gramática pública. Pero imaginemos que Beecroft hubiera escrito: "¿Debo precisar que esta idea de justicia que invoco me parece una ilusión colectiva por excelencia?", o bien: "Sé que la historia del esquimal me conmueve sólo por mi situación social desfavorecida". ¿No nos parecería que la búsqueda de justicia expresada en la carta se estaría volviendo poco clara? ¿No nos parecería que en ese momento lo que rige es la forma en que el autor expresa su sensación de poder propio, preocupado por transmitirles a sus destinatarios su doble capacidad de invocar ideales y revelarlos como ilusorios, o de afirmar el apego que les tiene y la contingencia histórica de este apego? Este es un efecto directo del fenómeno de incomposibilidad: cuanto más nos expresemos en la gramática del realismo, menos podremos expresarnos *al mismo tiempo* en la gramática pública. [Como dice Simmel (1987 [1900]: 25-26), "valor y realidad son prácticamente dos lenguas distintas". Por esto, las ciencias sociales siempre pierden claridad cuando intentan destacarse *al mismo tiempo* en lo que respecta a la invocación de valores compartidos y al desencantamiento realista de estos valores.]

Escolio 66. ¿Qué diferencia hay entre gramática pública e ideología?
a) Según Althusser (1996 [1965]), la crítica de la economía política de Marx en la última parte de su vida constituye una "ruptura epistemológica" radical con el humanismo teórico de sus escritos de juventud. Con *El capital*, Marx se habría procurado los medios para fundar una ciencia verdadera de la historia, es decir, emancipada categóricamente de la ideología dominante. En esta interpretación, lo que puede resultarnos útil cuestionar no sería necesariamente la existencia de una ruptura, ni tampoco –por ejemplo, desde un punto de vista popperiano– la idea de que el marxismo sea una ciencia verdadera: sería más bien la idea según la cual una ciencia como esta podría *fundamentar* la actitud crítica de aquellos que dicen tenerla. Dicho de otro modo, es la idea de que esta ciencia brindaría *por sí misma* los medios para determinar cuál es la organización social que debemos querer. En sus últimos años, si bien –como afirma Althusser– logró romper con el idealismo burgués de su juventud, el propio Marx no perdió su apego a ciertos ideales. Sin esto, su perseverancia en la crítica social, que la ciencia que había analizado no le imponía, nos resultaría indescriptible (Rubel, 1974, y Haarscher, 1984). Es verdad que Althusser defiende la idea según la cual la ideología, definida por él como representación de "la relación imaginaria de los individuos con las condiciones reales en que viven", no es el tipo de cosa del cual podríamos librarnos por completo (Althusser, 1976). Pero en este caso, la crítica que autoriza el marxismo no estaría basada en la ciencia, sino más bien en la *ideología de la ciencia*.
b) En libros como *Ciencia y técnica como ideología* (1973 [1968]) y *Conocimiento e interés* (1976 [1968]), Habermas destaca que la objetividad científica se basa en última instancia en acuerdos intersubjetivos. El enfoque gramatical desarrollado aquí se opone a dicha concepción ya que, según esta, la evidencia [2] depende de la gramática y, por ende, de la pertenencia de los individuos a una comunidad [1]. Así, lejos de depender de la intersubjetividad, la evidencia funda la posibilidad de esta intersubjetividad. Habermas insiste en la idea de acuerdo intersubjetivo, lo que tiene la ventaja de permitirle denunciar con vigor el objetivismo característico de "la ideología de la ciencia", es decir, la manera en que la ciencia pretende promover la objetividad científica como ideal y determinar lo que no debería ser (cierto vínculo no científico con el mundo), sin por esto vincularse a condiciones particulares de aparición y de desarrollo histórico. Al trabajar esta falta de reflexión característica del positivismo científico, Habermas pasará gradualmente de una simple crítica a la ideología de la ciencia –que subsiste como una crítica encubierta como realista [161]– a reconocer que los ideales no pueden reducirse a contenidos ideológicos. Así, en sus libros *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1978 [1973]) y *Teoría de la acción comunicativa* (1987 [1981]), Habermas alcanza un nivel de esclarecimiento gramatical decisivo, debido a que admite que lo que llamamos en este libro las reglas de la gramática pública *no son* una ideología, sino una condición de posibilidad de la crítica [160]. Por lo tanto, la crítica no debe apuntar contra la ideología de la ciencia como tal ni contra las ideologías en general, sino contra lo que tiende a deformar el proceso de la crítica en sí mismo, evitando que se desarrolle totalmente en la gramática pública, comenzando por el realismo, científico o de otro tipo (al respecto, Habermas, 1986 [1983]).
c) El hecho de basar su crítica en ideales sólo puede ser visto como un defecto que corregir desde el punto de vista de la "ideología de

la ciencia". Desde el punto de vista de las ciencias sociales, lo que aparece como un error de "debutante" es más bien el hecho de creer que se puede criticar sin ideales. Igual de erróneo parece ser, desde la misma perspectiva, que un investigador opine sobre lo que no debería ser, intentando relativizar los ideales en los que se basa al hacer esto o el apego que les tiene [164]. Resultará erróneo asimismo, para aquellos a quienes se dirige y también para él, el hecho de no esforzarse por aclarar los ideales que le permiten establecer su actitud crítica [escolio 65]. En todas estas cuestiones, la evolución del pensamiento de Habermas, desde sus primeros trabajos de crítica de las ideologías hasta sus últimos escritos de crítica de la deformación que el realismo ejerce en los procesos de la crítica, permite ver el interés de las ciencias sociales en aumentar su reflexión sobre sus propios fundamentos normativos. No para denunciar estos fundamentos como ideológicos (lo que seguirá siendo un proceder gramaticalmente confuso, ya que es incapaz de detectar sobre qué se basa para criticar la ideología), sino para aclarar, y así evaluar mejor en la gramática pública, los ideales que permiten a estas ciencias organizar mejor su vínculo con la acción política. Por esto son tan importantes los trabajos de Albert Hirschman (en especial, 1980 [1977] y 1995 [1991]).

¿EL DEBER PUEDE TENER UN ALCANCE UNIVERSAL?

El explorador Elisha K. Kane, quien precedió en algunos años al teniente Peary en las tierras más septentrionales del planeta, no tenía consideración alguna por los esquimales, a quienes calificaba de "incorregibles". En sus memorias relata: "La primera vez que se los autorizó a subir a bordo [de nuestro barco], se mostraron muy groseros y difíciles de contener. Hablaban de a tres o cuatro al mismo tiempo, entre ellos y con nosotros, mientras se reían sin escrúpulos de que no podíamos entenderlos. No dejaban de moverse, iban de aquí para allá, intentaban abrir las puertas, corrían por los pasillos y merodeaban por el barco, manoseando todo lo que veían, reclamando o incluso robando todo lo que tocaban". De hecho, empezaron a hacer idas y vueltas entre el barco y sus trineos para transportar su botín (1997 [1986]: 22).

165. ¿Cómo puedo criticar los errores que me parece que ellos cometen en la gramática pública sin exponerme al riesgo de cometer yo mismo una injusticia, una falta de distanciamiento respecto de ellos? Primero debo demostrar que la falta de distanciamiento que les cuestiono puede confirmarse sobre la base de sus representaciones colectivas. Primero debo indicar el error según las reglas

derivadas de la gramática pública en uso en la comunidad a la cual pretenden pertenecer.

En el "gran kayak" de los blancos, las atracciones [117] son tan poderosas y tan numerosas que suscitan en todos los sentidos el compromiso inmediato de los esquimales a bordo. Podemos verlos profundamente implicados, en virtud de las razones para comprometerse que no dejan de aparecérseles, en la gramática natural, lo que produce entre ellos una forma de vida íntima [119]. "Grosería" concluye Kane, quien por su lado permanece apegado a la gramática del realismo: ¡está claro que estos esquimales no se dan cuenta de los límites de la situación! No se autocontrolan en nada y, a decir verdad, parecen incapaces de contenerse. Una situación así podría llamarse "malentendido cultural", pero en realidad será más preciso hablar de un malentendido *gramatical*. Kane y los esquimales no se entienden no porque provengan de una cultura totalmente diferente, sino porque no siguen la misma metarregla.

166. *Esta comunidad a la cual pretenden pertenecer puede ser la mía también. ¿Pero hace falta que este sea el caso para que pueda criticarlos de manera justa? En efecto, quien cometió un error respecto de las reglas derivadas de la gramática pública en vigor en su comunidad cometió un error en la gramática pública en general.*

¿Cómo poner fin a un malentendido "cultural" o gramatical de este tipo? Una primera opción sería que Kane y sus compañeros recurran a algún medio de intimidación a su alcance (fusiles por ejemplo) y hagan que sus huéspedes entiendan mejor los límites de la situación; de este modo, al conducirlos a una mayor autocoerción, los vuelven a situar en la gramática del realismo. Sin embargo, no es seguro que en un trance como este el malentendido pueda disiparse. Sin dudas, los esquimales verían en la actitud de los blancos cierta violencia contra ellos, sin justificación alguna, y entonces podrían justificar el uso de una violencia aún mayor como sanción contra esta actitud. En resumen, podría tratarse del inicio del combate, la matanza, el resentimiento y el triunfo, por ambas partes, del espíritu de venganza. Una segunda opción sería que los esquimales, empleando algún medio de seducción (víveres, mujeres, pieles, meteoritos...), manifestaran cierta actitud de restitución hacia Kane y sus compañeros, conduciéndolos así, mediante la gracia del contradonativo, hacia la gramática natural. Este escenario parece mejor, aunque es evidente que no disipará todos los malentendidos posibles.

Queda aún un tercer escenario, sin dudas el mejor de todos, que consistiría en acudir a la superioridad jerárquica de que goza, en materia de notificación pública de errores, la gramática pública [154]. En este caso, Kane podría pedir a los esquimales (es verdad que tendría que hablar su lengua) lo que piensan darle a cambio de los objetos que robaron. Así, en cierto modo estaría enunciando la metarregla de la gramática natural que es el compromiso "y" la restitución [66]. Por supuesto, el mero hecho de acudir a este enunciado positivo implicaría abandonar inmediatamente la jurisdicción de la gramática natural, en la medida en que el deber tiende a ser algo desconocido en esta gramática [escolio 51]. Así, los protagonistas entrarían en la gramática pública, en donde la metarregla del compromiso y de la restitución podría ser reformulada de la siguiente manera: "Nadie tiene derecho a robar el bien ajeno". Lo que en síntesis significaría: "Ustedes, esquimales, tienen que darnos algo a cambio por los objetos que tomaron; si no, el hecho de haberlos tomado deberá ser considerado *por ustedes también* como un robo".

167. Si, mostrando que actúa en contra de las reglas de la gramática pública que pretende respetar en su propia comunidad, logro criticar a alguien que está cometiendo un error, luego podría también criticarlo en nombre de mis propias reglas de la gramática pública. Pero lo opuesto no es posible. Por esto, debo comenzar mostrando la contradicción desde su punto de vista, en vez de constatarla desde el mío. O bien asumo el riesgo de no adoptar el distanciamiento.

Escolio 67. Crítica interna y democracia

a) El proceder de la "crítica interna" que defienden las proposiciones 165 y 167 puede vincularse con lo que Michael Walzer describió como "la vía de la interpretación" en filosofía moral (Walzer, 1990 [1987], 1996 [1988], y 2004 [1994]). Este autor intenta mostrar que, en comparación con las otras dos vías que distingue, la del descubrimiento (revelaciones divinas de la ley, revelaciones filosóficas de la existencia de derechos naturales o de verdades morales objetivas) y la de la invención (construcciones filosóficas de utopías o nuevos principios de justicia), la interpretación de nuestras reglas morales "es la vía que da cuenta de la experiencia del razonamiento moral de manera más satisfactoria" (1990 [1987]: 32). Y así lo justifica: "Cuando razonamos [moralmente], no hacemos más que resumir la moral que existe efectivamente. Esta moral es una autoridad para nosotros, ya que existimos como seres morales sólo en virtud de su existencia. Nuestras categorías, nuestras relaciones, nuestros compromisos y nuestras aspiraciones están todos modelados por esta moral existente y se expresan según sus términos" (1990 [1987]: 32). Con esto, Walzer busca destacar que la metarregla de distanciamiento, que da

un sentido positivo a cualquier actitud crítica [160], se libra como tal a la experiencia siempre primero mediante las reglas derivadas que la *especifican* en cualquier sociedad [34]. Dicho de otro modo, un individuo comprende espontáneamente la metarregla de distanciamiento siempre mediante las reglas derivadas de la gramática pública que pertenecen a su comunidad (este es el aspecto "comunitarista" de la posición walzeriana). Por esto, "la crítica de la existencia comienza, o al menos puede comenzar, a partir de principios internos a la propia existencia" (1990 [1987]: 32). Las proposiciones 165 y 167 se basan sobre una constatación como esta para sugerir el procedimiento de la crítica interna, el cual consiste en confiar en que el individuo objeto de nuestra crítica pertenece, *como todos nosotros*, a cierta comunidad y por ende posee, como nosotros, un mundo moral que funciona como autoridad, aunque no sea el nuestro. La crítica interna hace uso de esta disposición a la moral –de esta habilitación a la gramática pública–, es decir, identifica el error que cometió respecto de ciertas reglas que están en vigor *en su propia comunidad*. Por lo demás, el procedimiento de la crítica interna puede aplicarse también contra nosotros; por ejemplo, cuando alguien que no pertenece a nuestra comunidad nos pregunta por qué no aplicamos a él o a sus prójimos las reglas que afirmamos querer respetar.

b) La democracia –escribe Claude Lefort (2001 [1986]: 29)– es un régimen en el que "la disposición de una escena política, en la que se produce [la] competición, identifica a la división, en forma general, como aquello que constituye la unidad de la sociedad". Podríamos estar tentados de decir: la democracia es un régimen en el cual tendemos a reconocer en cada confrontación pública la ocasión para una ceremonia pública y también, en cada ceremonia pública, la ocasión para una confrontación pública (a propósito de estos términos, véase escolio 64a). Es decir que un régimen como este *instituye* el conflicto, pero no bajo el modo "realista" de la guerra de exterminio, sino bajo el modo ceremonial de la crítica interna. Por consiguiente, un régimen como este incita a los participantes a reconocer en las actitudes que constituyen su división una *tendencia común*, aunque desigual, a basarse, para tener razón, en la metarregla de distanciamiento. De allí que este régimen no se define tanto por el contenido de sus representaciones colectivas [109] sino por su tendencia a volver a incitar constantemente a la reflexión pública sobre las reglas [63]: "Mientras la aventura democrática prosiga y los términos de la contradicción se desplacen, el sentido de lo que ocurrirá queda en suspenso. Así, la democracia pasa a ser la sociedad histórica por excelencia, sociedad que, en su forma, recibe y preserva la indeterminación, en total contraste con el totalitarismo" (2001 [1986]: 26; sobre la democratización como proceso de institución de la confrontación pública en una ceremonia pública, Callon, Lascoumes y Barthe, 2001). Desde luego, dichas ceremonias públicas son objeto de numerosas críticas, lo cual también forma parte del proceso de democratización, ya que este consiste tanto en detectar –durante la confrontación pública– una ocasión para hacer ceremonia, como en detectar –en cada ceremonia– una ocasión para criticar públicamente.

c) La crítica interna nada tiene de una actitud conformista que dejaría las cosas como están, sino que incita a los protagonistas a realizar una reflexión pública sobre las reglas [63] en vigor en cada uno de los dos mundos que se confrontan y, como diría Gadamer, "fusiona sus hori-

> zontes". Al hacer esto, permite que los protagonistas se den cuenta de que más allá de lo que los opone, tienen acceso a la misma metarregla [166]. De este modo, también les da razones para modificar algunas de sus reglas derivadas que no reciben un sentido suficientemente positivo en la gramática pública. Como afirma Charles Taylor (1997 [1992]: 93): "Es justo reclamar como un derecho que se encare el estudio de ciertas culturas con una presunción de su valor" (lo que constituye el principio de cualquier crítica interna). Pero, agrega, "no hay sentido alguno en exigir como derecho que acabemos por concluir que su valor es grande o igual al de las otras" (ya que la crítica interna es un proceso *crítico*). Y de este proceso crítico, *cada cual* podrá salir transformado, ya que la superioridad de una regla derivada en relación con otra –por ejemplo, desde el punto de vista de su capacidad respectiva de respetar las exigencias de distanciamiento– le resultará una evidencia [7].

Cabe destacar que una vez enunciada la regla "nadie tiene derecho a robar el bien del prójimo", el hecho de recurrir a medios de intimidación, tal como se contempló en nuestro primer escenario, podría revelarse claramente menos *injustificable* incluso para algunos esquimales, si al menos admitieran que algunos de ellos no tenían derecho a tomar algo de los extranjeros sin darles nada a cambio. Esto supone que la regla "nadie tiene derecho a robar el bien del prójimo" o una regla similar forma parte de su propio arsenal de reglas públicas. Pero señalemos que si este no fuera el caso, si no conocieran esta regla, siempre estaría en pie la posibilidad de una "reflexión pública sobre las reglas" [63]. Por ejemplo, Kane podría presentarla diciendo: "Nosotros pensamos que nadie tiene derecho a robar el bien ajeno. ¿Qué piensan ustedes?". Si los esquimales dijeran que no están de acuerdo, podría pedírseles que expliquen por qué, movilizando las reglas derivadas de la gramática pública que están vigentes entre ellos. Al final, o bien Kane y sus compañeros acabarían reconociendo que su regla "nadie tiene derecho a robar el bien del prójimo" merece ser relativizada privilegiando una regla inuit que manifieste una mayor exigencia de distanciamiento, o bien los esquimales acabarían admitiendo que algunas de sus reglas merecen ser relativizadas privilegiando la regla "nadie tiene derecho a robar el bien del prójimo", en la medida en que esta testimonie una mayor exigencia de distanciamiento.

168. Cuando se haya demostrado una contradicción de esta índole en la persona que comete el error, puedo incluso formular mi crítica en nombre de una regla universal, es decir, en nombre de la metarregla que comparten su conjunto de reglas derivadas de la gramática pública y el mío. Esto es: el distanciamiento.

Desde luego, no ignoramos el carácter teórico del escenario que acabamos de describir. En una situación real, sería muy probable que la gramática del realismo predomine en los dos campos en conflicto, lo que impediría la reflexión pública sobre las reglas, si sucede, y la volvería más complicada, ya que sería inconsciente [143]. De todos modos, nuestro objetivo no es describir una situación conflictiva real, sino sugerir en qué condiciones se puede formular un cuestionamiento de manera fundamentada, y que sea recibido por los interesados como legítimo, cuando proviene de cierta comunidad y está dirigido a los miembros de otra comunidad que no comparten las mismas reglas derivadas de la gramática pública. Por otra parte, a aquel que analice casos históricos en que un conflicto entre dos comunidades humanas se resolvió mediante un acuerdo y no mediante el exterminio físico, este escenario puede resultarle menos teórico. La mayor diferencia que tiene con las situaciones reales se debe al hecho de que al ser estas últimas siempre, en menor o mayor medida, gramaticalmente impuras [escolio 57], todo proceso de "reflexión pública sobre las reglas" tiende a incluir elementos que no tienen un sentido positivo en la gramática pública y que, por esto, suscitan en los participantes exigencias de realismo o de compromiso inmediato, cuando en realidad sólo se exigirían los requisitos de distanciamiento.

Escolio 68. La crítica interna como tipo ideal

Considerar que la posición habermasiana con respecto al modelo de la comunicación ideal es totalmente inocente entrañaría un error de interpretación que suele cometerse, tal como lo explicamos en la línea de bajo de la proposición 168. Al ser ideal, este modelo no busca describir los procesos de la crítica empíricamente observables. En realidad, describe antes bien lo que estos procesos podrían ser idealmente, y lo hace para analizar mejor las deformaciones que en tal o cual situación impiden que alcancen esta forma ideal. "Fácticamente" –explica Habermas–, "de ningún modo podemos cumplir siempre (ni siquiera a menudo) esos inverosímiles presupuestos pragmáticos [de la acción comunicativa]. De ahí que las formas socioculturales de vida estén bajo las restricciones estructurales de una razón comunicativa siempre desmentida, a la cual simultáneamente [...] no tenemos más remedio que suponer" (Habermas, 1988: 385). No se trata más que de una aplicación del método idealtípico, tal como lo define Max Weber: "Cuanto más rigurosa sea la construcción del tipo ideal, es decir, cuanto más *extranjera* sea a la realidad en este sentido, mejor cumplirá con su rol desde el punto de vista de la terminología y de la clasificación, como así también desde el de la investigación (Weber, 1995 [1922]: 50-51; destacado en el original). Esto se debe a que el método idealtípico consiste en explicar "desde el pensamiento" cómo los agentes "habrían actuado" si hubieran conservado algún tipo de racionalidad, para luego "comparar con esta construcción cómo habrían actuado en

realidad, y de este modo *explicar* causalmente la diferencia observada" (1995 [1922]: 50-51).

169 En algunas de "nuestras" reglas hay un factor que nos permite criticar a quienes no las comparten desde un punto de vista que, sin embargo, remitirá a algunas de "sus" reglas. Pero no todas nuestras reglas permiten hacerlo: sólo aquellas en que se reconozca la metarregla de distanciamiento, y no lo permiten como tales, sino en la medida en que dejen de manifiesto la metarregla de distanciamiento.

En enero de 1907 apareció en *World* el artículo titulado "Give Me My Father's Body!" [¡Devuélvanme el cuerpo de mi padre!] en el cual se relataba al público estadounidense "la triste historia de Minik, el pequeño esquimal que creció en Nueva York y ahora quiere recuperar el esqueleto de su padre, que se encuentra en el museo". Tal como explicaba el periodista, ese esqueleto debe estar en algún lugar, no sabemos bien dónde, tal vez en los depósitos del museo, y también debemos tener el "precioso kayak hecho con piel animal" por el difunto y "su fusil, su cuchillo y su vestimenta esquimal". Ahora bien, el joven "considera que conforme a la ley estadounidense respecto de la herencia, estos objetos deberían pertenecerle". Y el periodista agrega: "En la escuela le enseñaron lo que significa la justicia y la honestidad, y le pareció que deberían permitirle enterrar a su padre, como lo hacen los cristianos" (Harper, (1997 [986]: 111-112). La crítica de Minik apunta en un primer lugar –y esto hará que sea pertinente para muchos lectores norteamericanos– a mostrar la contradicción *a partir de ellos*. Al negarle al joven esquimal lo que le corresponde, los estadounidenses están deshonrando su propia ley sobre la herencia, sus propios ideales de "justicia" y de "honestidad" y su propia fe cristiana. Una vez establecida esta contradicción interna, el joven esquimal podrá, en segundo lugar, formular la crítica *a partir de él*. Tal como lo hace cuando le explica al autor de este mismo artículo: "A nosotros, gente pobre, se nos enseña a venerar a nuestros padres y nuestros ancestros. En Groenlandia, incluso los que menos tienen pueden enterrar a su padre y madre en una tumba cubierta con piedras. Pero yo no puedo" (1997 [1986]: 113).

170. Vistas en forma conjunta, nuestras reglas derivadas no son para nada "superiores" a las suyas. Tampoco las suyas a las nuestras. Algunas de sus reglas derivadas y algunas de las

nuestras tienen en común el invocar una actitud de la cual todos los seres humanos, hasta que se pruebe lo contrario, son capaces: el distanciamiento; y este es superior a cualquier otra actitud en materia de crítica [154].

En 1896, durante su paso por el norte de Groenlandia, el teniente Peary se enamoró de Aleqasina, a quien describe en la época como la "linda de la tribu". A decir verdad, la compartía desde hacía un tiempo con su marido, Piugaattoq. Poco a poco Peary estaba cada vez más celoso de su conquista y desconfiaba de todo aquel que mostrara algún interés por ella. Esto explica lo mal que trataría al joven Uisaakassak, quien, según él, se acercaba demasiado a su bella Aleqasina. Por cierto, Uisaakassak no era querido en la comunidad, ya que "tenía la mala costumbre de tomar las esposas del resto sin respetar las reglas, es decir, sin pedir permiso a los esposos en cuestión" (1997 [1986]: 218-219). Acostarse con la mujer de otro, una actitud que tiende a recibir un sentido positivo en la gramática natural, no está muy bien visto públicamente en el contexto estadounidense. En cambio en el contexto inuit, no es así. Para decirlo de otro modo, en este capítulo en especial, parece haber menos contradicción entre la gramática natural y la gramática pública en el caso esquimal que en el caso norteamericano. Sin embargo, de esta diferencia "cultural" sólo podríamos concluir que los inuit desconocen, en lo que respecta a los vínculos sexuales no conyugales, el uso de la gramática pública, lo que significa que tendrían una "libertad de espíritu absoluta" en cuanto a esto. En efecto, para ellos tampoco todo está permitido y no todo es justificable en la misma medida. La regla dispone que se debe pedir permiso al esposo antes de acostarse con su mujer. De allí que debemos reconocer que, en cuanto a esto, tanto los estadounidenses como los esquimales tienden a manifestar exigencias de distanciamiento, aunque las reglas derivadas y las representaciones colectivas que cada cual utiliza, como también el vínculo que establecen entre gramática natural y gramática pública, sean muy distintos.

171. Entre ellos y nosotros, no se trata de una "moral común", sino antes bien de una disposición común a la moral. Tampoco se trata de una "moral mínima" (Walzer), sino de una capacidad mínima para dar prueba de distanciamiento.

Sin dudas, sería difícil encontrar una moral común en la manera en que los estadounidenses y los esquimales entienden el hecho de acostarse

con la mujer de otro. ¿Pero no sería aún más difícil no encontrar en ambos una u otra forma de moral al respecto?

Escolio 69. La universalidad del deber y los límites del comunitarismo
a) La idea general que defendemos en esta sección –que el deber puede tener un alcance universal– merece algunas aclaraciones. Primero, cuando hablamos de deber, nos referimos a él en el sentido explicado en los capítulos previos, es decir, al deber como una acción-en-contrapartida *contradictoria* [93]. Luego, ya que el proceso de la crítica encuentra su sentido más positivo en la gramática pública [154], procuramos explicar antes que nada la forma que toma el deber en esta gramática, es decir, la notificación de una falta de distanciamiento [107]. Así, evocar el alcance universal de algunos deberes significa que la notificación de una falta de distancia puede implicar sin injusticia a individuos que no pertenecen a la comunidad de aquel que realiza esta notificación. Esto se debe a una razón simple: la gramática pública vuelve descriptibles a los individuos que están sometidos *por igual* a las mismas exigencias de distanciamiento [escolio 64] en el seno de la comunidad a la que pertenecen. Pero también los vuelve descriptibles desde el punto de vista de las comunidades a las que no pertenecen, aunque se vinculen con estas con más distanciamiento que realismo estatutario. Como afirma George Mead: "Cuando el deber aparece, cuando la conciencia habla, sus formas son siempre universales". En este sentido, "Kant tenía razón: el deber implica la universalidad" (Mead, 1963 [1934]: 322). Pero esta universalidad es sólo una virtualidad. Evidentemente, no es un hecho ya realizado.
b) La noción de "moral mínima" que menciona la proposición 171 corresponde, según Michael Walzer, a la idea según la cual "podemos distinguir entre nuestros valores y nuestros compromisos aquellos que nos permiten coincidir con los otros". A partir de este esfuerzo "obtendremos un conjunto de criterios, en general, órdenes negativas, como el rechazo al asesinato, la opresión, la tiranía, etc." (Walzer, 1997: 214; véase también 2004 [1994]). Estas prohibiciones constituyen la moral mínima o más precisamente "tenue" [*thin*], que permite entablar encuentros y alianzas necesariamente frágiles y temporarias entre comunidades que permanecen antes que nada apegadas a su moral máxima, o más precisamente, "densa" [*thick*], la cual irremediablemente difiere de las otras. La posición defendida en la proposición 171 insiste en una capacidad común para el distanciamiento, lo que puede tener una inspiración ligeramente menos comunitarista: admitimos el carácter específico de las reglas derivadas de cada comunidad [35], pero nos oponemos a la idea de subestimar su dimensión histórica [39], es decir, prejuzgar lo que no podrán ser. Aunque ciertas formas de vida pública (pero también íntimas e impuestas) no se produzcan en tal medida entre ciertas comunidades, el contenido de sus respectivas reglas derivadas tenderá a evolucionar por "ajuste recíproco de las conductas" [95]. En resumen, el razonamiento de Walzer se refiere a la relación entre comunidades necesariamente distintas, mientras que nosotros insistimos en procesos de socialización mutua entre comunidades. Walzer examina la comunidad como ya hecha: nosotros la vemos como en vías de hacerse.

En este capítulo buscamos mostrar que los procesos críticos tienen más probabilidad de encontrar una formulación clara y comprensible en la gramática pública. Esta constatación permite abordar la posibilidad de una política para aclarar las contradicciones sociales, que consiste en privilegiar lo más sistemáticamente posible su expresión en las formas de vida pública. Un programa de autorreflexión social como este no tiene nada de original: es el del Iluminismo. Es también aquel sobre el cual se basan las ciencias sociales, como procuraremos demostrar en el capítulo siguiente. Pero para realizar una verdadera contribución, aún hace falta que estas ciencias se pongan de acuerdo con este programa en relación con sus métodos; lo que en un principio requiere que soslayen la idea según la cual los individuos serían incapaces de sustraerse de las formas de vida impuestas [escolio 52] y, en forma más general, incapaces de reformarse. Lo que igualmente requiere que estas ciencias admitan que el principio de racionalidad [84] también participa en relación con el cambio social; dicho de otro modo, que admitan que, para cambiar, los individuos necesitan *razones* (en el sentido de [77]). Apropiándose de estos dos postulados de *meliorismo* y de *racionalismo*, las ciencias sociales pueden contribuir de manera coherente a políticas de cambio conformes al programa esclarecedor del Iluminismo. Esto es lo que intentaremos demostrar en el último capítulo.

8. Políticas del cambio

El material a partir del cual trabajan los investigadores en ciencias sociales, ya sean historiadores, antropólogos, sociólogos, lingüistas, economistas u otros, pertenece en forma irrevocable al pasado, a lo que ya sucedió. Sin embargo, lo que guía su actividad de investigación es el futuro, cercano o lejano. ¿Qué futuro? Primero, sin dudas, el futuro del investigador, su lugar futuro en la comunidad de los investigadores y, simplemente, su vida futura. Pero también lo guía de forma indisociable (en virtud del principio de solidaridad), y lo quiera o no el investigador, el futuro de la comunidad de investigación a la cual pretende pertenecer. Por ende, en virtud del principio de solidaridad, también el futuro de la comunidad política más amplia en que vive junto con sus contemporáneos. Y además, entonces, el futuro de las comunidades humanas consideradas tanto en sus correlaciones como en el conjunto que forman, aunque, en este nivel, el porte específico de un investigador en ciencias sociales con razón pueda resultar de lo más irrisorio. En este capítulo buscaremos explicitar esta *vocación* de aportar a un proyecto político global que tiene la investigación en ciencias sociales. Si algún interés tiene esto para comprender, describir, prever y explicar las acciones humanas mediante el empleo del método científico antes que cualquier otro, ¿no es el de ir más allá de nuestro reconocimiento del principio de solidaridad [12] y, por lo tanto, si queremos ser coherentes, el de hacernos cargo de los objetivos reformistas orientados axiológicamente hacia el reconocimiento de la superioridad de la gramática pública en materia de crítica?

A partir de este cuestionamiento y para llevar a cabo nuestro objetivo, primero debemos entender lo que significa un cambio social *efectivo*. Sobre esto, podríamos decir que, si el capítulo anterior se basó en Kant, este se basará en Marx y se desarrollará en torno a la idea, citada en el prefacio de *Contribución a la crítica de la economía política*, según la cual las contradicciones de la vida material son el motor de la transformación de las sociedades humanas. Por supuesto que con "contradicciones" quere-

mos decir "errores gramaticales" [8] y con "vida material", "racionalidad de una forma de vida". No nos parece que esta sea una interpretación abusiva de la concepción de Marx. A partir de este acercamiento a su teoría, podremos desarrollar las siguientes hipótesis: que las contradicciones de la vida material son relativamente previsibles [186]; que estas contradicciones se expresan tanto entre los individuos como en ellos mismos [173]; que resultan del carácter inactual de ciertas tendencias a actuar adquiridas por los individuos durante su historia [175]; que el hecho de actuar provoca en cada individuo una reorganización de sus tendencias a actuar, que por consiguiente no son fijas [178]; que la previsibilidad relativa y lo explicable de las acciones humanas posibilitan la elaboración de una política de cambio utilizando el conocimiento científico del mundo social [183]; que esta política debe consistir en la transformación de las condiciones materiales de la acción, es decir, en el hecho de poner a disposición para los actores discontinuidades que les permitirán producir por sí mismos formas de vida nuevas [184]; que estas formas de vida nuevas no deben ser impuestas, sino públicas [189], y que el investigador en ciencias sociales *debe* querer una perspectiva de cambio como esta [188].

Nuestra línea de bajo será *Agustín de Hipona*, donde Peter Brown (2001 [1967]) siguió la trayectoria de san Agustín. La elección de este libro se justifica por varios motivos. Como indica su autor al explicar lo que a principios de 1960 lo llevó a estudiar a san Agustín, "me fascinaba el interés constante que expresaba por la índole de la motivación y por el problema de la continuidad en el ser humano. Antes que nada, lo que me llevó a escribir este tipo de biografía fue el propio san Agustín, su propia obsesión con la relación entre inspiración interna y circunstancias externas, en su propia vida como en la de los otros" (2001 [1967]: 637). En efecto, Agustín no fue sólo un hombre que a lo largo de su vida cambió, en una época en que las cosas también cambiaban: fue además un destacado teórico del cambio.

UNA ANTROPOLOGÍA DEL *CONATUS*

En el año 384, Agustín acababa de ser nombrado profesor en Milán y estaba en un momento de su vida en que "necesitaba alcanzar una certeza absoluta sobre las cuestiones fundamentales". Ambrosio podía decirle que un hombre es totalmente responsable de sus malas acciones, "su

formación maniquea lo había acostumbrado a preguntarse *por qué* era posible cometer tales acciones: una cuestión muy distinta y tanto más crucial" (2001 [1967]: 109).

172. ¿Por qué cometemos errores? ¿Se debe al hecho de que, según la situación, nos vemos impulsados a recurrir a diferentes racionalidades, potencialmente conflictivas entre ellas [106]? Dicho de otro modo, ¿se debe acaso a que durante nuestra existencia, así como durante un solo día, nos vemos impulsados a vivir situaciones en entornos [140] muy distintos? Y así nos enfrentamos a la obligación de adecuarnos a la dominante gramatical de cada una de estas situaciones, incluso a costa de contribuir a subvertirla, según en qué medida nos adecuemos a ella.

"Sensible, preocupado por ser aceptado, por tener razón y evitar cualquier situación vergonzosa, pavorido de humillación por los golpes recibidos en la escuela." Este es el retrato que Agustín da de sí mismo cuando en sus *Confesiones* recuerda su infancia (2001 [1967]: 41). Con 17 años, cuando estudiaba en Cartago, conoció a las bandas de los más "viejos", los *eversores*, que aterrorizaban a los "nuevos" y a los profesores. "Llama la atención ver como Agustín estaba a la vez impactado por la violencia con la que actuaban y preocupado por no sentirse excluido", escribe Brown. "Esto se debía a que ser un *eversor*, es decir, un 'buscapleitos' era una de las mejores maneras de ser aceptado" (2001 [1967]: 46). Todas estas descripciones nos permitirían asumir que la personalidad de Agustín durante su juventud y adolescencia era la de alguien conformista, de alguien particularmente propenso a adecuarse a la dominante gramatical de las situaciones a las cuales se enfrentaba. Pero definirlo como de una rigidez monolítica sería ir demasiado lejos [escolio 45]. Sería olvidar los conflictos internos que podía tener y menospreciar sus inquietudes [escolio 63]. Como cuando su interés por integrar la comunidad de los *eversores* entra en conflicto con el impacto que le generan sus actos violentos. O cuando su voluntad por ser un alumno brillante entra en conflicto con el miedo a recibir una paliza.

173. Cada cambio de entorno situacional, y el trabajo de adaptación que implica, tienden a ser una nueva ocasión para la división de nuestro yo. Por ejemplo, ¿no es este el caso cuando, en virtud de situaciones pasadas, nos vinculamos con alguien o algo que resulta ser incompatible con nuestras obligaciones actuales?

Una noche, el joven Agustín (de 16 años) y sus amigos roban unas peras. En un famoso extracto de las *Confesiones* donde intenta explicar esta "mala acción", Agustín saca la siguiente conclusión: "Si hubiera estado solo, no habría cometido este acto de robo, en el que lo que regocijaba no era lo que estaba robando, sino el acto de robar. Solo, no habría encontrado ningún goce en él, y no lo habría cometido. ¡Oh, amistad enemiga! ¡Misteriosa seducción del espíritu, ardiente deseo de hacer daño, nacido del juego y de las burlas, necesidad de dañar al prójimo sin interés personal ni afán de venganza! Pero cuando alguien dice: '¡Vamos a hacerlo!', nos da vergüenza tener vergüenza" (Agustín, 2012 [397]: II, 9). Es verdad que el joven no veía esas peras como atracciones [117] peculiares: "Sin dudas, eran unas peras bonitas, pero no era eso lo que mi corazón miserable codiciaba. Yo ya tenía muchas y mejores" (2012 [397]: II, 6). Podemos ver que, cuando estaba por participar en este robo colectivo, el joven Agustín se sentía íntimamente dividido. Por un lado, las tendencias de situaciones vividas con anterioridad lo llevaban a no robar: la certeza de poder tener frutas mejores que esas, la toma de conciencia sobre los riesgos implicados o, incluso, la condena moral al robo. Por el otro, los deberes de solidaridad para con sus camaradas lo incitaban a contradecir estas tendencias heredadas del pasado.

174. Si bien es verdad que la posibilidad de que cometamos una falta está vinculada a lo que nos ata a acciones pasadas, ¿esto no significa que para explicar y prever las faltas necesitamos al menos un concepto capaz de dar cuenta de la continuidad del cuerpo a lo largo del tiempo? Dentro del marco del enfoque gramatical que desarrollaremos, esta es la función que asignaremos a la noción de tendencia corporal a actuar (o simplemente, tendencia a actuar).

En el transcurso del año 390, "lo que ayudó a Agustín a tomar más conciencia de los elementos incontrolables de la conducta humana fue su experiencia como sacerdote en Hipona. En efecto, los africanos eran reconocidos por su tendencia a abusar de los juramentos. Los primeros sermones de Agustín muestran cómo tuvo que combatir este vicio en la comunidad y reflexionar al respecto. En su campaña contra los juramentos, se topó con las fuerzas restrictivas de ciertas costumbres, tal como puede suceder hoy en día en una cruzada antitabaco" (2001 [1967]: 194). Como expone en esta época en su disputa contra el maniqueo Fortunato: "Hay muchos que querrían no insultar, pero como su

lengua adoptó la costumbre, no pueden impedir que de su boca se escapen malas palabras" (2001 [1967]: 194). Estos individuos tienen cierta tendencia a adecuarse a un deber –en este caso, el de no insultar–, pero no perdieron una tendencia a insultar más antigua y más fuerte que aún está en ellos; por ende, es una contradicción lo que los lleva a cometer el error.

175. Las tendencias corporales a actuar se prolongan aunque ahora estén revueltos el momento de la interacción, la situación o el encadenamiento de situaciones en que fueron comunicadas a los individuos. Así, podemos afirmar que esto es lo que vuelve previsibles y explicables los errores gramaticales que uno comete: en la nueva situación que se les presenta, las tendencias a actuar comunicadas previamente conducen a los individuos a no tener la gracia para actuar o juzgar de la manera esperada por sus pares. Sus tendencias a actuar los llevan a dar prueba de cierta falta de actualidad. Los atan a la dominante gramatical de ciertas situaciones anteriores, incluso cuando la situación actual está regida por otra dominante.

Escolio 70. La tendencia a actuar como impresión recibida
a) Según Mead, la noción de tendencia a actuar [174] sobre la cual nos basamos designa nuestras ideas del mundo en la medida en que corresponden a capacidades de acción. "Nuestras ideas sobre la conducta futura son nuestras tendencias a actuar [*tendencies to act*] de varias maneras distintas en una situación determinada por el entorno. [...] Al ser distintas de los actos, o al no llegar a ser un comportamiento real, las ideas son simplemente lo que no hacemos; son posibilidades de reacción reales, que se manifiestan implícitamente en el sistema nervioso central y que luego rechazamos en favor de aquellas que realmente realizamos" (Mead, 1963 [1934]: 84). Desde este punto de vista, nuestras tendencias a actuar no son más que nuestras ideas; todas nuestras ideas son tendencias a actuar, y no tenemos ninguna idea que no sea una tendencia a actuar. Así, podríamos reemplazar "tendencia a actuar" con la palabra "idea". Pero estamos tan poco habituados a una definición no mentalista de la razón [77] que este reemplazo se analizaría a partir del sentido intelectualista que esta definición precisamente intenta rechazar. Por eso, la proposición 174 señala que en nuestro libro hablamos de "tendencia *corporal* a actuar": se trata de un pleonasmo, pero tiene la ventaja de señalar que una interpretación intelectualista de esta proposición no sería correcta. (El desafío es lograr concebir la idea como una discontinuidad comportamental, es decir, como un gesto o como el inicio de un gesto.)
b) La expresión más clara de lo que llamamos tendencia a actuar se encuentra sin lugar a dudas en los análisis que Mauss consagra al *hau* en los maoríes. El *hau* ("soplido", "viento") es una fuerza que le comunicó a un objeto su propietario y que este objeto ahora conserva en él,

incluso luego de haber perdido contacto con el propietario: "Lo que indica que, en el regalo recibido, intercambiado, la cosa recibida no es inerte. Incluso si fue abandonada por el donador, sigue siendo algo de él. Mediante ella, el donador puede dominar al beneficiario; mediante ella, el propietario puede dominar al ladrón. En efecto, el *taonga* [regalo] está dirigido por el *hau* de su bosque, de su territorio, de su suelo" (Mauss, 1924: 159). Asimismo, la tendencia corporal a actuar, tal como entendemos el término, se presenta como una fuerza que se nos comunicó. Somos de alguna manera el objeto [*taonga*], al cual alguien transmitió el *hau* "de su bosque, de su territorio, de su suelo". A partir de ahora somos un objeto dirigido por este *hau*.
c) ¿Cuál es el vínculo entre la tendencia a actuar como fuerza comunicada por un lado, y la tendencia a actuar como idea por el otro? Tal vez aquel que Hume identifica entre las impresiones que recibimos y las ideas que emitimos. Las primeras, según el autor, son los originales o modelos de los cuales las ideas serían las copias. A lo que agrega que las impresiones recibidas son fuertes e intensas, mientras que las ideas emitidas, en comparación, son "débiles", de menor vivacidad (Hume, 1995 [1739]: libro I, I, § 1). Esto significaría que toda tendencia a actuar es "representativa" en el sentido que le da Hume, es decir, expresiva: representa actual y públicamente una impresión que recibimos en el pasado (manifiesta el *hau* que se nos comunicó). También pertenece a la misma gramática que la impresión recibida, aunque posee menor intensidad.
d) Según Spinoza, la noción de *conatus*, mencionada en el título de esta sección, designa el esfuerzo por el cual "cada cosa intenta perseverar en su ser" (Spinoza, 1967 [1677]: III, 7). "Este conato, cuando se refiere sólo a la mente se llama voluntad; pero cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama apetito" (1967 [1677]: III, 9, escolio). "Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna" (1967 [1677]: III, 9, escolio). En síntesis, *conatus*, esfuerzo por perseverar en su ser, voluntad, apetito, deseo. Todos estos términos remiten a una sola y única realidad: aquella que llamamos "tendencia corporal a actuar". Ahora bien, Spinoza insiste: "[El apetito] no es, pues, otra cosa que la esencia misma del hombre" (1967 [1677]: III, 9, escolio); "El deseo es la esencia misma del hombre" (1967 [1677]: III, 1). Por nuestra parte, podríamos decir que cada hombre tiende a actuar.

176. Algunas de nuestras tendencias a actuar nos conducen a producir gracias, es decir, acciones-en-contrapartida confirmadoras (las llamaremos "impulsos"). Otras nos conducen a producir deberes, es decir, acciones-en-contrapartida contradictorias (las llamaremos "expectativas"). Lo importante es que, por definición, ni estos impulsos ni estas expectativas pueden detectarse más allá de nuestras acciones-en-contrapartida efectivas.

Lo que está mal –afirmaría Agustín en sus últimos años– no es la vida de los sentidos propiamente dicha, sino sólo la tensión [*discordia*] que surge cuando la voluntad dirigida por la razón entra en conflicto con los apetitos (2012 [397]: 510). Indudablemente, si interpretáramos esta

concepción en términos de combate entre el cuerpo y la mente, orientándola hacia el maniqueísmo que sedujo a Agustín durante su juventud, estaríamos dificultando su comprensión. La "voluntad dirigida por la razón" ¿no es acaso una tendencia *corporal* a actuar, tal como los "apetitos"? De modo que el conflicto no opone cuerpo y mente, sino dos tendencias corporales. La primera –que Agustín llama "apetito"– puede describirse como una tendencia a actuar en la gramática natural, es decir, como un impulso [176] de compromiso inmediato para con ciertas atracciones, o bien como una expectativa [176] de restitución espontánea. La segunda –que Agustín llama "voluntad dirigida por la razón"– puede identificarse con una tendencia a actuar, según el caso, en la gramática del realismo o en la gramática pública, es decir como un impulso de autoimposición o bien de distanciamiento. ¿Cómo conocer la fuerza respectiva que ejercen estas distintas tendencias en nosotros? Sólo la manera en que actuamos *efectivamente* en tal o cual situación puede ayudarnos a dar una respuesta a esta cuestión.

Escolio 71. Descriptibilidad de las tendencias a actuar

a) La proposición 176 destaca que nuestras tendencias a actuar sólo son descriptibles mediante las actitudes que las manifiestan. Podríamos decir que esta es una postura aristotélica, ya que se basa en la idea según la cual "los actos dirigen en forma soberana nuestras disposiciones" (Aristóteles, 2000: II, 2, 1). También podríamos afirmar que converge con la posición de los filósofos más contemporáneos, como Gilbert Ryle (1978 [1949]: 50): "No hacemos más que describir cómo estos individuos se comportan públicamente en ciertas circunstancias. Es verdad que para esto vamos más allá de lo que vemos que hacen y oímos que dicen. No obstante, ir más allá no significa ir detrás, en el sentido de concluir que existen causas ocultas, sino antes bien tomar en consideración, para empezar, las capacidades y las tendencias de las cuales sus acciones son ejercicios". El autor también coincide con Wittgenstein (1986 [1953]: § 572): "La expectativa es un estado en el sentido gramatical; tal como tener una opinión, esperar algo, saber algo, poder algo. Pero para comprender la gramática de estos estados, hay que preguntarse: ¿según qué criterio juzgaríamos que alguien se encuentra en un estado como este?". De este modo, podríamos decir que el disposicionalismo no es más que lo que el presentismo permite describir. Esto significa que el presentismo debe defenderse como el único principio de descripción admisible, y que el disposicionalismo debe serlo en la misma medida, ya que es la única manera de permitir la *previsión* y la explicación. Podemos derivar esta conclusión del libro de Emmanuel Bourdieu (1998), aunque se presenta como un ataque al presentismo. En cuanto a nosotros, nos basaremos en el principio espinoziano: "El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser [*conatus*] no es nada distinto de la esencia actual de esta misma cosa" (Spinoza, 1967 [1677]: III, § 7).

b) ¿En qué sentido, tal como se afirma en la proposición 176, la noción de expectativa está vinculada a la de deber [93]? En este caso, una vez

más podemos volcarnos hacia el pragmatismo: "William James explicó esta fase de nuestra experiencia [la expectativa] mediante la discusión del carácter sensorial de las conjunciones como 'y', 'pero', 'aunque'. Si uno afirma una proposición y le agrega 'pero', se determina la actitud del oyente con respecto a ella. Él no sabe lo que uno agregará, pero sabe que hay una restricción a la afirmación. Su conocimiento no tiene una forma reflexiva, se trata más bien de una actitud [una expectativa]. Hay una actitud del 'pero', del 'si', del 'aunque'. Tenemos actitudes similares ante el comienzo de una melodía, el ritmo de un poema; estas actitudes dan sentido a la estructura del objeto en cuestión" (Mead, 1963 [1934]: 74). De este modo, cuando decimos "pero", comunicamos a nuestro interlocutor la *expectativa* de una restricción que *debe* agregarse. Con el mismo ejemplo, vemos también que la noción de impulso está vinculada con la de gracia [176]: si luego de haber dicho nuestro "pero", agregamos una restricción, habremos confirmado la justificación de nuestro uso de la conjunción "pero".
c) Marcel Mauss indicó todas las ventajas de reemplazar un análisis del deber (que él llama la "imposición") con un análisis de la expectativa (es decir, del deber *en su permanencia* corporal): "Podríamos haber utilizado las expresiones 'imposición', 'fuerza', 'autoridad', y tienen su valor, pero a mi entender esta noción de expectativa colectiva es una de aquellas que debemos trabajar. No conozco otra noción generadora de derecho y economía: 'Yo espero algo' es la definición de cualquier acto de naturaleza colectiva" (Mauss, 1969: 117). Queda decir que el deber es, con la gracia, el único criterio del sentido de la acción con el cual contamos [96]. Por esto, tal como la proposición 176 sugiere, un deber revela la expectativa y la vuelve descriptible; asimismo, la gracia manifiesta el impulso y lo vuelve descriptible.

177. *Cuando hablamos de tendencias corporales a actuar [174], no destacamos lo inerte y repetitivo de lo que Merleau-Ponty llamaba "estructura del comportamiento". Nos centramos en lo dinámico y dramático de la transformación del comportamiento.*

En la educación que recibió Agustín, el ideal era "esforzarse por competir con la perfección intemporal de los clásicos de otras épocas". Lo indica Peter Brown: "Según creíamos, Virgilio 'no sólo no había cometido nunca un error, sino que tampoco había escrito un verso que no fuera admirable'. Por eso, cada palabra, la construcción de cada frase de estos grandes clásicos estaban muy cargadas de significado. [...] Alcanza con cómo el obispo Agustín interpretaba la Biblia, como si todo lo que está en ella debiera 'decirse tal como debe serlo', para reconocer la huella duradera de la formación que había recibido" (2001 [1967]: 43-44). Está claro que una educación como esta le había transmitido ciertas tendencias a actuar en la gramática del realismo que eran muy fuertes, tanto impulsos [176] de autocoerción –"Le enseñaron a maniobrar con gran precisión los límites estrechos pero delimitados en forma notable por

una tradición secular"; "Elegirá cada una de las palabras que escribirá, incluso cuando sólo se trate de un simple discurso de cordialidad" (2001 [1967]: 44)– como expectativas [176] de realización estatutaria –"No llama la atención que el grupo de hombres cuya formación común había permitido que se adaptaran con tanta facilidad a una norma de perfección tradicional tan estrictamente definida, en el transcurso del siglo IV, haya configurado una casta claramente diferenciada" (2001 [1967]: 44)–. ¿De esto debemos deducir que tales tendencias a seguir ciertas reglas derivadas de la gramática del realismo constituyeron a lo largo de su vida una estructura de comportamiento fija? ¿Un bloque inamovible de actitudes? ¿No sería más certero decir que con regularidad estas reglas suscitaron acuerdos y desacuerdos con otras tendencias a actuar que pertenecían a la gramática natural o pública, pero también tendencias diferentes a actuar en la gramática del realismo, tendencias que en algunos casos poseía desde hacía mucho tiempo y en otros, desde hacía muy poco? ¿O decir que estos acuerdos y desacuerdos dinámicos tuvieron como efecto constante, a lo largo de su vida, que sus distintas tendencias a actuar, más allá de su fuerza y anterioridad en él, no dejaron de reorganizarse?

178. *Hablar de tendencias corporales a actuar no significa describir tendencias estables, sino tendencias que tienen grandes probabilidades de cambiar y de ser reorganizadas. Asimismo, cuando nos valemos de esta noción, no buscamos explicar el comportamiento actual mediante la estabilidad de ciertas tendencias corporales, sino que antes bien intentamos hacerlo mediante la tensión interna [173] que estas tendencias provocan en cualquier individuo cuyos pares invitan a que se adecue a la dominante gramatical de la situación actual.*

Como explica Brown, "trascender la educación que recibimos no es tarea fácil" (2001 [1967]: 348). Sin embargo, esto es lo que Agustín intentó hacer al redactar *De doctrina christiana*: este proyecto "estaba sutilmente motivado por el interés en no recrear en el estudio de la Biblia y en la predicación este academicismo rebuscado" que había constituido la base de su propia educación y que "paralizaba a la cultura tradicional". Por esto, también buscó darle a lo natural "un lugar muy grande en su sistema de educación, con un particular interés en evitar que los más 'dotados' estuvieran atados a reglas y normas impuestas" (2001 [1967]: 352). Una evolución como esta, por radical que sea, no significa que las tendencias

a actuar en la gramática del realismo que fueron transmitidas a Agustín durante su formación intelectual hayan desaparecido de repente en él, sino que fueron remodeladas y reorganizadas gradualmente, a merced de los acuerdos y las tensiones internas con otras tendencias a actuar también presentes en él, sobre todo esta "enérgica voluntad de tomar distancia respecto del pasado" que sentía cada vez más (2001 [1967]: 352).

Escolio 72. Dinamismo y reorganización de las tendencias a actuar
a) Según Piaget (1969 [1932]: 73), los niños aprenden primero las reglas "motoras", luego las reglas "egocéntricas", que están vinculadas a la coerción, y por último las "racionales", vinculadas al respeto mutuo. Nosotros diríamos: al niño se le transmiten primero tendencias a actuar en la gramática natural, luego tendencias a actuar en la gramática del realismo y finalmente tendencias a actuar en la gramática pública. Piaget también señala: "En términos generales, podríamos decir que la inteligencia motora anuncia toda la razón" (1969 [1932]: 72). Nosotros diríamos: el fenómeno inicial desde la perspectiva antropológica es el compromiso [escolio 48], por lo tanto, las tendencias a actuar en las gramáticas del realismo y pública pueden interpretarse como formas particulares de las tendencias a actuar en la gramática natural.
b) La proposición 178 se basa en que, mientras continuemos actuando, el equilibrio jerárquico de nuestras tendencias a actuar estará necesariamente consagrado al dinamismo. Como nuestras acciones son *encadenamientos* de deberes y de gracias [95], el hecho de actuar nos transmite inevitablemente expectativas e impulsos, y estos, o concuerdan con los que ya teníamos o los contradicen. En ambos casos, el equilibrio inicial de nuestras tendencias se ve modificado. Este es el punto crucial que defendemos bajo la óptica de lo que en esta sección llamamos una antropología del *conatus*: nunca puede existir un equilibrio estable de nuestras tendencias a actuar. Dicho de otro modo, nunca dejamos de socializar. La impresión de equilibrio o de finitud que podemos tener al respecto es necesariamente incompleta: no nos damos cuenta de que algo se activa mediante este equilibrio, de que nuestras tendencias se desplazan sin que uno lo sienta (pensemos, por ejemplo, en el envejecimiento de nuestro cuerpo) y de que este desplazamiento está preparando la próxima ruptura del equilibrio. Esta falta de percepción es lo que podemos reprocharle a las antropologías que ven el habitus como la verdad última de la práctica. Ellas asimilan la continuidad corporal de nuestros actos a una reproducción de lo idéntico y, al hacer esto, tienden a subestimar el cambio que nuestras acciones provocan en nuestras tendencias a actuar. Al contrario, estas antropologías conducen a fijar en un destino el equilibrio jerárquico actual de nuestros impulsos y expectativas. En resumen, reducen la inquietud que cada individuo pone de manifiesto al actuar o juzgar [escolio 63], incluso cuando vuelve a hacer lo que sabe hacer e hizo ya mil veces.
c) La impresión de estabilidad relativa del equilibrio de nuestras tendencias a actuar, que traduce la noción de habitus [escolio 45], no se debe a que nuestras tendencias a actuar sean estáticas (lo que sería una *contradictio in terminis*), sino a que sus respectivas dinámicas no se contradicen, o, al menos, no lo suficiente para que podamos notarlo.

Empleando una imagen bergsoniana, podríamos decir que las situaciones en las que un habitus –es decir, una coherencia del actor consigo mismo– se vuelve descriptible son aquellas en que los trenes de las tendencias a actuar de este individuo avanzan a la misma velocidad y en el mismo sentido: "A decir verdad, nunca hay inmovilidad, si por ello entendemos falta de movimiento. El movimiento es la realidad misma, y lo que llamamos inmovilidad es solamente cierto estado de las cosas análogo al que se produce cuando dos trenes marchan con la misma velocidad, en el mismo sentido, por dos vías paralelas: cada uno de los trenes resulta entonces inmóvil para los viajeros sentados en el otro" (Bergson, 1950 [1934]: 159). Nuestra propensión a ver en el habitus no lo que es –es decir, una ausencia de contradicción evidente de las tendencias a actuar actuales del individuo–, sino más bien lo que no puede ser –la expresión de una forma de inercia del cuerpo y de fijación de sus capacidades– parece estar vinculada a una actividad decisiva, tanto para la vida cotidiana como para las ciencias sociales: el hecho de *volver previsible algo*.

LÍMITES DEL VOLUNTARISMO

Pelagio y Celestio creían poder obtener argumentos mediante "datos incuestionables de elección y responsabilidad" para establecer el poder de la autodeterminación humana. "Cambiar nuestra voluntad por un acto de voluntad es lo más fácil del mundo, escribía Celestio" (2001 [1967]: 491). Pero Agustín no estaba de acuerdo: "A la pregunta '¿Por qué los hombres pecan en esta vida?', podría responder fácilmente y sin mentir que pecan porque no quieren dejar de hacerlo; ahora bien, si me preguntan por qué no quieren dejar de hacerlo, ¡esa es otra cuestión!" (2001 [1967]: 492).

179. Si es verdad que el origen de los errores gramaticales reside en las tendencias a actuar indicadas previamente, que llevan a los individuos a comportarse de manera demasiado inactual [175], podemos deducir que para evitar estos errores, hace falta que los propios individuos puedan romper actualmente, o al menos en parte, con algunos de sus impulsos y de sus expectativas. Ahora bien, por definición, sólo pueden hacerlo basándose en razones que no están en ellos mismos ni en sus tendencias a actuar actuales, ya que deben romper con algunas de estas últimas. Esto significa que las razones para cambiar no deben buscarse en uno mismo, sino por fuera de uno.

La escena "del jardín" es el pasaje más famoso de las *Confesiones*. Estamos en Milán en el año 385. Agustín, nombrado profesor de retórica el año anterior en esta ciudad prestigiosa, ¿debe rechazar la brillante carrera que se le presenta para consagrarse por completo a su vocación cristiana y volverse cura? Crisis nerviosa aguda, llantos, "una lucha de mí mismo contra mí mismo" (2012 [397]: VIII, 11), "los terribles sufrimientos del tormento" (2012 [397]: VIII, 10). El hecho es que no logra *por sí mismo* convertirse del todo al Dios cristiano; una parte de él lo desea, pero a esto se oponen en él toda clase de tendencias a actuar distintas: "Lo que me retenía eran más y más tonterías, más o más vanidades, mis antiguas novias: tiraban de mis prendas de carne murmurando: '¿Nos dejas? ¿A partir de ahora ya no estaremos nunca más contigo, y a partir de ahora ya no podrás hacer esto o aquello nunca más?'" (2012 [397]: VIII, 11). Cuando de pronto: "Y entonces oigo que de la casa de enfrente se eleva una voz, la voz de un niño o niña, no lo sé, y dice, cantando y repitiendo: '¡Tómalo y lee! ¡Tómalo y lee!'. E inmediatamente me puse a buscar con atención entre mis recuerdos si esa no era una canción que acompañaba los juegos de niños, pero no recordaba haberla escuchado nunca. Contuve las lágrimas y me levanté. La única interpretación que veía posible era la siguiente: la voluntad divina me ordenaba abrir el libro y leer el primer capítulo que encontrara" (2012 [397]: VIII, 12). De hecho, la lectura del primer capítulo en el que caerán sus ojos ("No, no más banquetes y borracheras; no más festines e impudicias") le comunicará el impulso decisivo: "No quise leer más, era inútil", "Una suerte de luz se había esparcido en mi corazón, afirmando mi decisión y disipando todas las tinieblas de la duda" (2012 [397]: VIII, 12). De este extracto fundamental, tomaremos que primero la voz de un niño y luego las palabras en un libro fueron las razones para cambiar en las cuales Agustín se basó *por fuera de sí mismo* y que lograron modificar *en él* el equilibrio de sus tendencias a actuar.

180. La capacidad de autodeterminación de los individuos no depende sólo de ellos, sino también, y en primera instancia, de las posibilidades que, en su forma de vida, tienen de basarse sobre las discontinuidades que pueden constituir razones suficientes para cambiar. Mientras tales incitaciones exteriores estén ausentes en su entorno inmediato, los individuos no tienen razón específica alguna para modificar su comportamiento.

Escolio 73. Límites del innatismo
a) La idea expresada en la proposición 179 –que las razones para cambiar deben buscarse por fuera de uno mismo– coincide con la teoría

espinoziana del *conatus* en la que nos basamos [escolio 70]. Spinoza explica que el *conatus* –lo que nosotros llamamos tendencia a actuar [74]– es positividad absoluta. Eso equivale a decir que nuestras tendencias a actuar nunca poseen en sí mismas razones para detenerse. De allí que, si nada las detuviera, podrían encadenarse para siempre: "El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser [*conatus*] no cubre un tiempo definido sino un tiempo indefinido" (Spinoza, 1967 [1677]: III, 8). La subordinación de la tendencia a actuar nunca proviene de ella misma, sino de otra de nuestras tendencias a actuar que la suplanta: "Una cosa sólo puede destruirse por una causa externa" (1967 [1677]: III, 4). Pero ¿cómo una tendencia hasta ahora dominada puede llegar a suplantar a otra y regir nuestro modo de actuar? Tenemos que encontrar por fuera de nosotros una razón que la afiance actualmente. Por eso decimos que el hecho de encontrar razones externas prevalece sobre cualquier modificación del equilibrio de nuestras tendencias a actuar [180]. Así, según señala Spinoza, el hecho de que su cuerpo esté dispuesto a modificarse, se vuelve útil para el hombre (1967 [1677]: IV, 38).

b) La proposición 179 coincide con la forma en que autores como Peirce o Wittgenstein analizan los vínculos entre duda y certeza. Contra Descartes, Peirce señala que la verdadera duda siempre tiene un "origen externo" (Tiercelin, 1993: 85). Del mismo modo, Wittgenstein (1976 [1969]: § 122) afirma: "Para dudar, ¿acaso no hacen falta razones que fundamenten la duda?". "Por más que busque, no encuentro razón que fundamente el hecho de que dude sobre" (§ 123). Así perseveramos en nuestra acción, no por certeza, sino más bien por ausencia de razón para dudar. O más precisamente: la certidumbre no es más que una ausencia actual de razón para dudar. Por eso, la certidumbre y la calma, en nosotros, tienden a no ser nunca ni absolutas ni definitivas [escolio 62].

c) Según Lévi-Strauss, al contentarse con retomar tal cual la teoría maorí del *hau*, Mauss se dejó "mistificar": "El *hau* no es la razón del intercambio: es la forma consciente bajo la cual los hombres de determinada sociedad [...] incorporaron una necesidad inconsciente cuya razón está más allá" (Lévi-Strauss, 1985 [1950]: xxxix). Según Descombes, Lévi-Strauss es quien se confunde, debido a su impaciencia al poner en práctica un "causalismo estructural" allí donde Mauss "no busca indicar otra cosa más que una descripción" (Descombes, 1996: 250-253). Al proponer un paralelo entre el *hau* y la tendencia a actuar [escolio 70], nosotros sugerimos un tercer enfoque, que no consiste ni en una *explicación* de la teoría maorí (según Lévi-Strauss), ni en su *descripción* (como en el caso de Mauss), sino en un intento de *comprensión*. Tal como la encaramos [escolio 13], la comprensión exige reformular la teoría de los maoríes en nuestros propios juegos de lenguaje de cierta manera que sostenga con ella una correspondencia gramatical positiva. Por ejemplo, podríamos decir: el *hau* es la interpretación (que tanto ellos como nosotros podemos reconocer) que dieron los hombres del hecho de que el origen de nuestras fuerzas internas se encuentra por fuera de nosotros, como en la circulación de ciertos objetos entre nosotros.

181. Sin embargo, la capacidad para basarse en discontinuidades presentes en su entorno para fundamentar razones para cambiar ¿no depende de los propios individuos? Más precisamente:

> *depende de la fuerza de sus tendencias corporales a actuar. En efecto, resulta que cuando estas son más fuertes, hay menos oportunidades de poder basarse en las razones para cambiar. Esto sucede en lo que llamamos "expresiones liberadoras" [124].*

Los banquetes en honor a los muertos [*laetitiae*] eran una de las costumbres "más arraigadas" de la Iglesia africana, según señala Brown. Para las personas como Agustín, se trataba sólo de ceremonias "criminales y sacrílegas", de ocasiones indecentes para "banquetes, festines y excesos". Por esto, en el año 394 decidió prohibir en Hipona, su ciudad, la *laetitia* que debía acompañar la fiesta de san Leoncio mártir. Resultado: "Para evitar las manifestaciones de la gente, tuvo que predicar hasta el cansancio". Varios habitantes de Hipona estaban tristes por su decisión de anular la fiesta y se echaron a llorar durante su discurso. Y él, al verlos, también rompió en llanto. "Había preparado cuidadosamente una escena aún más dramática en caso de que su primera medida fracasara": estaba decidido a desgarrar sus prendas y retirarse (2001 [1967]: 268-269). Como lo sugiere este episodio, la fuerza de ciertas tendencias a actuar puede ser tal que aquellos que la sienten no aferran fácilmente las razones que se les da para romper con ellas. Este es el caso cuando Agustín comienza a predicar y la multitud de Hipona está dispuesta a manifestar violentamente su hostilidad, más allá de las "razones válidas" para cambiar que les presenta el orador. Lo mismo sucede con el propio Agustín, quien no percibe los gestos de hostilidad ni tampoco los llantos de su gente como razones suficientes para romper con su propia tendencia a prohibir la *laetitia*. Este episodio sugiere otra cosa más: los individuos pueden romper (al menos en parte) con algunas de sus tendencias corporales (incluso las más fuertes), siempre y cuando las razones para hacerlo que se les brinden sean suficientemente fuertes, como en este caso, cuando Agustín se echa a llorar, y aún más si hubiera roto sus prendas y se hubiera retirado.

> 182. *Sin dudas, no es suficiente con apelar a la buena voluntad o a la responsabilidad individual para aumentar la capacidad que tienen estos individuos de no cometer ciertos errores gramaticales. Los individuos pueden tener varios impulsos de buena voluntad y expectativas éticas confirmadas, pero si en su forma de vida nada puede ayudarlos a cambiar y a detener por sí mismos en el momento oportuno algunas de sus tendencias a actuar, es muy probable que una vez más cometan acciones erróneas.*

Agustín se esforzaba por que sus curas compartieran, bajo el mismo techo, una existencia de estilo monástico, aislándolos de la vida de la ciudad mediante sus votos de pobreza, celibato y un estricto respeto de la regla que consistía en "un régimen casi exclusivamente vegetariano y la prohibición absoluta de cualquier visita femenina" (2001 [1967]: 258). Como consecuencia, el clero católico que conformaban se distinguía claramente del resto de la población de Hipona como "una casta aparte a la cual no le interesaba ni el casamiento ni la riqueza", lo que atentaba "aún más contra la vieja tradición unitaria de la ciudad" (2001 [1967]: 256). Podríamos decir que Agustín no tenía confianza ciega en los impulsos y las expectativas de sus compañeros, ni tampoco en las suyas. Le resultaba necesaria una forma de vida impuesta [122] para proveerse colectivamente de razones para romper con ciertas tendencias a actuar en la gramática natural que compartía el resto de los habitantes de la ciudad. Pero una forma de vida pública [111], mediante la lectura, el estudio y las "conversaciones intelectuales" (2001 [1967]: 258), era fundamental para que estos hombres religiosos tuvieran suficientes representaciones colectivas sobre las cuales basarse para sostener los impulsos y las expectativas de distanciamiento que su fe exigía. En fin, aunque hayan renunciado mediante sus votos a algunas tendencias a actuar en la gramática natural, seguían siendo necesarias formas de vida íntimas [192], ya que permitirían tener las atracciones que los ayudarían a satisfacer las reglas de compromiso y de restitución "fraternales". Para posibilitar y mantener un equilibrio "revolucionario" de sus tendencias a actuar, que rompiera con el propio equilibrio del resto de los habitantes de la ciudad, Agustín y sus compañeros debían confiar plenamente en esta nueva organización de sus formas de vida.

183. Esto lleva a posicionarse en contra de la creencia en la inercia del comportamiento, y a favor del reformismo: hacer evolucionar las formas de vida, contribuyendo a cambiar el entorno de los individuos puede ayudarlos a encontrar razones para cambiar. (A decir verdad, no se trataría de una causalidad mecánica, sino de un aumento de las probabilidades.)

A principios del siglo V, los juegos públicos "se habían vuelto una manera de demostrar la supervivencia del antiguo modo de vida romano" (2001 [1967]: 257). Agustín libraba una lucha sin descanso contra estos espectáculos. Al mismo tiempo que intentaba desarrollar la práctica de las limosnas para los cristianos pobres con el fin de "canalizar esta tradi-

ción de despilfarro y de vanidad" (2001 [1967]: 256-257), predicaba con amargura "contra los ricos que se arruinaban para seguir financiando juegos como aquellos", y se declaraba feliz cuando veía un anfiteatro en ruinas e incluso "se regocijaba con las calamidades públicas como un medio para imponer una 'austeridad' puritana ante los que tenían otra escala de valores [distinta a la suya]" (2001 [1967]: 257). Poner todo en práctica para eliminar los juegos, luchar sin descanso contra el evergetismo de las élites aristocráticas, significaba para Agustín intentar hacer desaparecer del entorno inmediato de sus contemporáneos ciertas razones que podrían haberle servido para suscitar en ellos tendencias a actuar demasiado inactuales según la "escala de valores" del cristianismo. Esforzándose para despojar de sus formas de vida los apoyos de la acción considerados "inadecuados" (los "juegos") e introduciendo nuevos apoyos más adecuados (las limosnas), tal iniciativa política tenía como objetivo aumentar las probabilidades de que cambiaran *por sí mismos*.

Escolio 74. Materialismo histórico

a) La proposición 182 destaca la dimensión material del cambio, o, dicho de otro modo, la reorganización de nuestras formas de vida que nos dará razones para cambiar. Podríamos calificar este enfoque como "materialismo histórico". Pero si hacemos esto, no debemos olvidar que en este libro nos basamos sobre el principio de racionalidad [84] o de intencionalidad [99]. Esto significa que, a nuestro entender, los objetos y lo material de un lado y los esquemas de organización por el otro no pueden ser vistos como causas de las acciones humanas, ya que son discontinuidades físicas y comportamentales en las cuales los individuos pueden basarse como razones para actuar y juzgar [escolio 34]. Por ende, modificar el entorno material y organizacional de los individuos sólo puede aumentar las probabilidades de que actúen de determinada manera [183].

b) Las reflexiones sobre la ecología de la acción que fundamentan la versión no causalista del materialismo histórico que defendemos pueden vincularse con el concepto de "parámetros contextuales" que desarrolló Raymond Boudon. Con esta noción, Boudon (2003: 111-121) busca dar cuenta de lo que el ejercicio de la racionalidad le debe a la disponibilidad o la indisponibilidad, en el entorno inmediato de los individuos, de ciertas discontinuidades físicas y comportamentales. Elster (1986) defiende la idea de que, cuando buscamos remediar la debilidad de nuestra propia voluntad [*akrasia*], el método de Ulises (que podríamos considerar "materialista" y que consiste en pedir a su tripulación que lo ate al mástil del barco para resistir el llamado de las sirenas) es más eficaz que el enfoque alternativo –al cual llama "existencialista"–: consiste en intentar controlar su comportamiento mediante un esfuerzo voluntario.

EL OBJETIVO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

En la década de 400, mientras Agustín predicaba en su basílica de Hipona, al fondo de ese edificio siempre estaba la masa "sólida e inmutable" de los *paenitentes*: todos cuantos habían sido excluidos de la comunión por la rigurosa disciplina penitencial de la Iglesia africana. Estos se mostraban renuentes a someterse una vez más a las grandes exigencias de la vida cristiana. No querían renunciar a su modo de vida tradicional –por ejemplo, respecto de las relaciones sexuales extraconyugales (Brown, 2001 [1967]: 326-327)–, lo cual preocupaba a Agustín, su obispo.

> *184. Para aquel que se implica en una iniciativa reformista [183], los aportes de las ciencias sociales que más le interesarán son indudablemente la previsión y la explicación de la acción. Estas dos operaciones le permitirán notar cómo el entorno material y organizacional de los individuos favorece la aparición de ciertos impulsos y ciertas expectativas en ellos. De este modo, ambos ofrecen la posibilidad de reflexionar sobre políticas del cambio que no estén basadas sobre llamados a la voluntad de cambiar de cada individuo, sino sobre la puesta a disposición, en su entorno, de discontinuidades a partir de las cuales podrán tener razones para cambiar.*

Agustín recurría constantemente a la voluntad de cambiar de los penitentes: "Ustedes creen que repito siempre lo mismo y continúan haciendo siempre lo mismo. Parece que se tratara de una vieja cantilena... Cambien, cambien, se los suplico. Se los ruego, hermanos míos, incluso si no lo hacen por ustedes, ¡tengan piedad, y háganlo por mí!" (2001 [1967]: 328). Si el obispo de Hipona hubiera contado con un estudio de ciencias sociales que analizara el origen de las tendencias de los penitentes a no querer renunciar a su modo de vida tradicional o que calculara las posibilidades de ser excluido de la comunión según tal o cual característica social de las personas, podría haber actuado distinto. Abandonando su política de exhortaciones a cambiar –cuyos límites medía por su cuenta–, podría haber instaurado otra política distinta para analizar aquello que, en el entorno material y organizacional de los penitentes, les daba razones para no querer aceptar las exigencias de la religión.

> Escolio 75. ¿Por qué dejar de explicar y prever?
> a) Se suele afirmar que las ciencias sociales deben no sólo cultivar la ambición de comprender los fenómenos sociales, sino que también

debe explicarlos. La definición de Max Weber sobre la sociología se vincula a esta concepción: "Una ciencia que se propone comprender mediante la interpretación la actividad social, para así explicar causalmente su desarrollo y sus efectos" (Weber, 1995 [1922]: 28). Sin embargo, algunos investigadores miran con cierto escepticismo la tarea explicativa. Algunos incluso pretendieron que había llegado el momento de que las ciencias sociales la dejaran de lado, la mejor forma –según ellos– para que estas ciencias se emancipen al fin de la tutela pesada e ilegítima de las ciencias físicas y naturales. En general, esta actitud de rechazo se basa en que los investigadores notaron que la explicación puede constituir un obstáculo mayor para la comprensión. El comentario de Wittgenstein sobre *La Rama Dorada* de Frazer apoya en cierto modo esta posición. En este texto encontramos afirmaciones impactantes que parecen liquidar la cuestión: "Pienso que el hecho de abordar una explicación ya es un fracaso, debido a que sólo debemos reunir en forma adecuada lo que *sabemos* y no agregar nada más, y la satisfacción que buscamos obtener mediante la explicación llegará por sí sola [...] Sólo podemos *describir* y decir: así es la vida humana" (Wittgenstein, 1982: 14-15; destacado en el original). Con todo, si nos basáramos en estas líneas para describir la conducta que se debe tener en ciencias sociales, ¿no estaríamos olvidando que el punto de vista de Wittgenstein –es decir, su perspectiva– es la filosofía y no las ciencias sociales? Sería como si nos basáramos en la belleza de la pintura para decir que los escultores harían mejores obras si dejaran de trabajar en un espacio tridimensional.

b) La idea expresada en la proposición 184, según la cual entre las tareas de las ciencias sociales la previsión y la explicación son las más útiles para la acción política reformadora, remite a la posición que defiende Max Weber. Si bien el autor considera que las ciencias sociales no pueden determinar los objetivos morales y políticos que debemos respetar [escolio 65], sí pueden explicar por qué, una vez establecidos estos objetivos, fracasan algunas acciones que buscan alcanzarlos. Las ciencias sociales también pueden prever que algunas acciones llevadas a cabo para alcanzar estos objetivos tendrán más probabilidad de tener éxito que otras: "Es naturalmente posible e incluso científicamente útil y necesario elaborar proposiciones como las siguientes: si queremos alcanzar el objetivo (en política económica) *x*, la medida *y* es el único medio adecuado, o bien, dadas las condiciones b1, b2 y b3, las medidas *y1*, *y2* e *y3* son los únicos medios y los más eficaces" (Weber, 1992 [1917]: 429). En *Sociología fundamental*, Elias (1991 [1970]) explica que, según él, la vocación de la sociología es volver más previsibles y más explicables, y así más controlables *colectivamente*, los fenómenos imprevistos e incontrolables *en el plano individual* engendrados por la complejidad en aumento de las sociedades modernas. (Así, seguirán siendo "imprevistos e incontrolables" si los consideramos en el plano individual; pero –señala Elias– no lo son si los consideramos como fenómenos colectivos; esto es, desde el punto de vista de la sociología.)

185. La explicación habla el lenguaje del origen. La previsión, el de la probabilidad.

Una investigación explicativa supondría reconstituir las sucesivas investiduras gramaticales por las cuales pasaban los *paenitentes* durante su educación primaria y religiosa. [¿En qué formas de vida, públicas, impuestas e íntimas, habían sido educados y enfrentados a la religión cristiana? Esto es: ¿cómo estaban organizadas materialmente estas formas de vida? ¿Qué razones para actuar se movilizaban? ¿Qué reglas derivadas estaban en vigor?]. Una previsión de la acción implicaría un modo de proceder distinto: calcular la correlación entre (por ejemplo) tal o cual característica social y el hecho de volverse penitente. Luego de realizar ese cálculo, podríamos decir (por ejemplo) que objetivamente las personas con tal o cual característica social tenían mayores probabilidades de volverse penitentes que "perfectos", en cuanto "buenos cristianos".

186. Podemos buscar el origen de las tendencias a actuar que se manifestaron en una acción, es decir, permitir que esta acción se vuelva explicable, sin que por esto pase a ser previsible, lo que viene a ser calcular las probabilidades de que estas tendencias a actuar se manifiesten. Lo contrario también es válido. Ahora bien, sólo podemos explicar correctamente una acción si primero la comprendimos y la describimos como corresponde.

El hecho de saber que determinado individuo tenía más probabilidades objetivas que otro de ser penitente nunca explicará por qué efectivamente pasó a ser penitente; y su necesario correlato: por qué no pasó a serlo. Asimismo, explicar por qué determinado individuo pasó a ser penitente nunca permitirá prever retrospectivamente cuáles eran las probabilidades objetivas de que lo fuera, según tal o cual característica social.

Escolio 76. Dependencia de la explicación respecto de la comprensión a) En la proposición 186 se define la comprensión como aquello que vuelve nuestras explicaciones a la vez posibles y correctas. Así, si el investigador intenta describir una acción como absurda o irracional, siempre le resultará difícil explicarla en forma adecuada. De allí que, por ejemplo, la idea de Frazer de explicar un uso como el asesinato del rey-sacerdote en los "primitivos" sin haberlo comprendido, según Wittgenstein sería un fracaso. La explicación, sin una comprensión clara y definida, no logra transmitirnos la evidencia [7]: "La explicación no es suficiente. [...] La explicación, comparada con la impresión que nos transmite lo descripto, es demasiado incierta" (Wittgenstein, 1982: 15). Por eso, cuando la explicación de una acción logra convencernos, se debe a nuestra facultad de comprender, es decir, nuestra

capacidad para encontrar en nuestras propias formas de vida y nuestros propios juegos de lenguaje aquellos que se emparentan mejor no sólo con lo *explanandum*, sino también con el *explanans*: "En realidad, las explicaciones de Frazer no serían de ningún modo explicaciones, si no invocaran en última instancia una propensión en nosotros mismos" (1982: 18).

b) Como indicó Sylvie Mesure (1990: 208-216), resulta difícil atribuir a Dilthey el haber reducido en forma metodológica las ciencias del pensamiento a la comprensión. En realidad, este filósofo señala que, en ciencias sociales, la explicación siempre debe estar subordinada a la comprensión. ¿Puedo intentar explicar una creencia religiosa, por ejemplo, si no entendí que la acción que observé (y, por ejemplo, contabilicé), no era un acto de venganza, sino un ritual de sacrificio? Así, entre comprensión y explicación no se trata de un vínculo exclusivo sino de una *relación interna*, en el sentido de Ryle [escolio 15c].

c) Las proposiciones 185 y 186 se basan sobre dos afirmaciones que vuelven a cuestionar el "modelo estándar" de la explicación científica, como Carl Hempel (1996 [1966]) buscó explicarlo. Primera afirmación, inspirada en Dilthey: la acción sólo es un fenómeno explicable *como tal* siempre y cuando se lo haya comprendido. Por ende, si lo que deseamos explicar es una acción –a diferencia de lo que Weber llamaba un "comportamiento" [escolio 39]–, tendremos que asegurarnos de su significado y, para eso, reemplazarla en el encadenamiento de las acciones en el cual se produjo [escolio 37]. De esto se sigue que la única premisa, en el sentido de Hempel, que puede explicar una acción será la acción a la cual esta responde y la respuesta que aporta no es deducible según un determinismo estricto, ya que siempre proviene de un encadenamiento gramatical, es decir, de una unión no mecánica [escolio 9]. Por ende, la variante deductivo-nomológica del modelo de Hempel no es adecuada para las ciencias sociales (Passeron, 1991).

La segunda afirmación se inspira en los argumentos desarrollados por William Dray (1957) y concierne a lo importante que es distinguir entre una explicación y una previsión. La respuesta que una acción futura brindará a una acción presente puede ser prevista en forma inductivo-estadística; con todo, una acción que se ha producido no es explicable de este modo, ya que, si era previsible, simplemente podemos decir, como explicación, que tenía todas las probabilidades de suceder, y que si no era previsible, sería simplemente imposible explicarla. Como señala Von Wright (1971: 14), el modelo inductivo-estadístico no explica lo que sucede: "Justifica ciertas expectativas y predicciones". En definitiva, las proposiciones 185 y 186 afirman que ninguna de las dos variantes del "modelo estándar" de Hempel son adecuadas para la explicación en ciencias sociales.

d) Para rescatar al modelo de Hempel, habría que agregarle una tercera variante, que reconozca, por un lado, que la explicación en ciencias sociales depende de la comprensión y, por el otro, que incluso las acciones que el método inductivo-estadístico no previó son explicables, en este caso, mediante un análisis del encadenamiento de acciones de las que resultan. A decir verdad, nada se opone a la aceptación de esta "variante comprensivo-histórica" del modelo de Hempel.

187. La previsión y la explicación de la acción siempre pueden volverse razones para actuar. Aquellos investigadores en ciencias

sociales que no desean abarcar las implicaciones políticas de su trabajo fingen al ignorarlas.

Si en la época de Agustín un investigador hubiera publicado sus trabajos demostrando que era más probable que los miembros de la élite intelectual romana antes que el resto de la población calificaran de "insulsa" la doctrina cristiana de la encarnación (Brown, 2001 [1967]: 394-395), ¿esto no hubiera dado razones para actuar a los promotores de esta religión y, eventualmente, también a los miembros de las élites intelectuales romanas y al resto de la población? Lo mismo podría suceder si, por ejemplo, este investigador hubiera publicado un estudio que mostrara que la tendencia de ciertos individuos a rechazar la doctrina de la encarnación se debía a su aprendizaje intelectual dentro de ciertas formas de vida impuestas, por las cuales, para merecer el estatus de "sabio", habían aprendido a utilizar las reglas derivadas de la gramática del realismo que caracteriza al platonismo (2001 [1967]: 394-395).

188. Tan pronto como los investigadores en ciencias sociales defienden la idea de que los resultados que producen merecen ser criticados de la manera más clara y más libre posible, no tienen otra opción, para ser coherentes con ellos mismos, más que querer un mundo social en el cual se respetará más la gramática pública en las situaciones públicas, en el cual se desarrollarán más formas de vida públicas y en el cual las formas de vida impuestas dominarán en menor medida la organización general de las relaciones sociales. Por ende, mediante sus previsiones y sus explicaciones, su objetivo debe ser contribuir a un mundo como este.

Imaginemos que los trabajos de nuestro investigador hubieran inspirado a los promotores de la religión cristiana –o a algunos miembros de las élites romanas– una serie de reformas para limitar en su propio entorno material y organizacional las discontinuidades físicas y comportamentales sobre las cuales se basaban hasta ese momento para autocontrolarse y comprender sus límites; estas repulsiones [123] que, según ellos, constituían, por ejemplo, ciertos enunciados considerados indiscutibles o ciertos signos de superioridad de estatus. Imaginemos que las reformas mismas intensifican, al contrario, la presencia de otras discontinuidades, a partir de las cuales los mismos individuos pueden distanciarse, por ejemplo, de las representaciones colectivas [109] constituidas por

enunciados que implican una reflexión pública sobre las reglas, o por procedimientos más equitativos de organización de las confrontaciones públicas. Este uso –siempre y cuando tienda a mejorar las probabilidades que tienen los individuos de producir formas de vida pública– se correspondería con lo que *debería* buscar el investigador en cuestión; sabiendo que cualquier otro uso de su trabajo significaría oponerse a esta voluntad que *debe* tener.

189. El objetivo de las ciencias sociales no es describir ni comprender las acciones humanas, tampoco volverlas previsibles o explicables: su objetivo es contribuir (mediante estas descripciones, comprensiones, previsiones y explicaciones) a que pueda existir una mayor reflexión pública sobre las reglas.

Escolio 77. ¿Cuál es el interés de las ciencias sociales?
a) Muchos investigadores en ciencias sociales subestiman el alcance político de su trabajo, ya que les parece que tiene poca repercusión. De todas formas, como la proposición 187 sugiere, para alcanzar un impacto político no es necesario obtener un gran reconocimiento científico, político-administrativo, editorial, mediático o mundano: cualquier trabajo de investigación, en el espacio reducido y ultraespecializado donde se pone a disposición de los lectores u oyentes, se vuelve utilizable por estos últimos como una razón para afianzar algunas de sus tendencias a actuar o romper con ellas. Al respecto, cualquier publicación científica implica una responsabilidad política por parte del autor. De allí que necesariamente pone en juego no sólo el futuro de su autor, sino también, por principio de solidaridad, el de la colectividad científica a la cual busca pertenecer.
b) Al igual que un jugador de ajedrez que cuanto menos respeta las reglas del juego se vuelve menos descriptible como alguien que juega al ajedrez, lo mismo sucede con los investigadores: cuanto menos respetan la "neutralidad axiológica" [escolio 66], menos reconocibles se vuelven como personas que están trabajando en ciencias sociales. En cuanto a esto, la cuestión de saber *si conviene*, en estas ciencias, dar prueba de "neutralidad axiológica" puede resultar un falso problema. En cambio, la cuestión de las consecuencias políticas de la *publicación* en ciencias sociales resulta más efectiva, ya que incluso los análisis más neutros axiológicamente no se enfrentan a estas consecuencias en menor medida que los otros: nos referimos a las "consecuencias inesperadas de la acción social orientada hacia fines", como las llama Robert Merton (1997 [1957]: 98). Autores como Habermas ya lo señalaron. De hecho, lo que el autor de *Ciencia y técnica como ideología* cuestiona al positivismo es, sobre todo, que su "función ideológica" nos impide reconocer la responsabilidad política de las ciencias sociales. Dicho de otro modo, esto significa que, como el positivismo pretende no implicarse en la política, les da a los individuos razones para sustituir la técnica por la acción reflexiva y crítica, lo que constituye un programa político propiamente dicho. Por su lado, el pragmatismo estableció claramente que el vínculo entre un juicio teórico y las máxi-

mas prácticas a las cuales puede dar lugar no es un vínculo de desnaturalización, sino la única manera de formular este saber de manera entendible. Así, según una de las definiciones más logradas de Peirce (2002 [1878]: 265), "El pragmatismo es el principio de que todo juicio teórico que se puede expresar en un enunciado de modo indicativo es la forma confusa de pensamiento cuyo único significado, si tiene alguno, es su tendencia a aplicar una máxima práctica correspondiente, expresable en forma condicional, que tiene su apódosis en modo imperativo".

c) Según Habermas, el objetivo de las ciencias sociales –o bien su "interés", como lo llama, vinculándolo con la acepción kantiana– no es de orden instrumental, sino emancipador. Su objetivo no es aumentar el dominio humano de los procesos naturales, como en el caso de las ciencias experimentales, sino contribuir al desarrollo de la "comprensión intersubjetiva" entre los individuos, es decir, a la lucha contra las deformaciones que las relaciones de poder y de dominación introducen en la comunicación (Habermas, 1976 [1968]). Las proposiciones 188 y 189 coinciden con esta perspectiva: contribuir a la consolidación de un mundo social en que la gramática pública, en situaciones públicas, sea más respetada y en que las formas de vida impuestas dominen menos el conjunto de las relaciones sociales –para que el autoesclarecimiento de los procesos críticos en práctica socialmente tenga mayores posibilidades de desarrollarse–; un mundo social que no dependa de la elección o de la decisión del investigador en ciencias sociales. Es antes bien una consecuencia de que el investigador practique estas ciencias.

Conclusión
El tercer desafío

Este libro se basó principalmente sobre el pragmatismo y sobre el durkheimismo, dos tradiciones reconocidas, pero también incompatibles.[1] El pragmatismo busca ofrecer una visión monista y continuista; de este modo nos protege contra la tendencia a considerar absolutas las diferencias (entre el humano y los animales, entre la naturaleza y la cultura, entre las distintas sociedades humanas...). También nos protege contra la idea de una disyunción demasiado grande entre acción y juicio, lo que nos lleva a prestar atención a cuanto se prolonga de una acción a la siguiente: esto nos inspiró una concepción específica acerca del vínculo entre acciones y reglas, y presentamos cierto enfoque del inconsciente, del significado o, incluso, del hecho de tener una idea. Por su parte, el durkheimismo permite desarrollar un punto de vista dualista y discontinuista. Destaca la oposición entre cuerpo biológico y ser social, constatando así la diferencia entre el hombre, animal habilitado para la moral, y el resto de los animales. Asimismo, destaca la cesura entre lo profano y lo sagrado, y la heterogeneidad entre el compromiso en la acción y la reflexión (Karsenti, 2004). Sin embargo, este dualismo durkheimiano ¿es irreconciliable con el monismo pragmatista? Tal vez no si consideramos que sin continuidad no podría notarse discontinuidad observable alguna, y sin unión no sería concebible dualismo alguno. A partir de esto, la sociología durkheimiana no nos presenta una trascendencia radical, sino una "trascendencia en la inmanencia" (Karsenti, 2004, retomando una expresión cara a la fenomenología) en la cual la adquisición de la gramática es un proceso que surge en la trama de una animalidad: el niño, antes de ser educado, no es más que un "pequeño animal" (Durkheim, 1963 [1934]: 153). Por lo demás, lo sagrado sólo se produce en oposición

1 Retomamos aquí las notas al pie. Según la opinión misma de Durkheim (1955). Es cierto que en eso Durkheim se opone a los trabajos de William James. Por nuestra parte, recurrimos ante todo a las obras de Peirce y de Mead.

a lo profano, por lo cual sin él no habría existencia, y la reflexión sólo se produce con la suspensión de la acción y como posibilidad que ofrecía la acción ahora suspendida.

Seamos más específicos. El terreno en que intentamos vincular las tradiciones pragmatistas y durkheimianas estuvo marcado por dos nociones clave. En primer lugar, la inmanencia: se afirma por igual en las dos tradiciones que buscan comprender a partir de la socialidad humana la experiencia vivida de la trascendencia, descripta en términos de "conciencia colectiva" o de "el otro generalizado". La inmanencia se tradujo mediante nuestra concepción de la gramática: fenómeno trascendental sin dudas [escolio 2], pero totalmente inmanente a la actividad humana, ya que surge de la *praxis* misma y es indescriptible por fuera de ella [escolio 17]. Luego el pluralismo: postulado conocido en la corriente pragmática (Wahl, 2005 [1920]), es un argumento que por lo general el durkheimismo no considera; sin embargo, desempeña una función central en él. La oposición canónica entre sagrado y profano ¿acaso no demuestra de manera elocuente que el análisis durkheimiano tiene en cuenta la heterogeneidad de la acción? En las páginas anteriores, intentamos alcanzar un pluralismo como este, deslindando distintos tipos de compromisos humanos correspondientes a distintos niveles de reflexividad: primero el compromiso inmediato; luego un modo de compromiso más reflexivo, que denominamos "realización"; por último, la distanciamiento, una forma todavía más reflexiva. Al reconocer en estas dos últimas formas, aunque sean más reflexivas que la primera, acciones completas –y no suspensiones de la acción–, insistimos en el continuismo que las vincula [escolios 48 y 72a]. Del mismo modo, procuramos detectar la gramática que le corresponde a cada una de estas formas para reconocer en qué se diferencian. Así, destacamos principalmente su discontinuidad manifiesta, es decir, la eficacia de un pluralismo gramatical de la acción.

Este vínculo entre pragmatismo y durkheimismo, que se entabló en torno a la noción de gramática, implicó un doble desafío. En primer lugar, debía permitir retomar la lectura de los trabajos de Durkheim remontándonos a las versiones que dieron lugar al estructuralismo-funcionalismo parsoniano y al estructuralismo de la escuela francesa. Dichas versiones radicalizaron e hipostasiaron con el nombre de "sistema de normas" o de "estructura" la trascendencia que Durkheim había reconocido como una experiencia humana mayor, pero dando una interpretación inmanentista; en otros términos, viendo en ella un resultado de la acción colectiva. Para analizar este principio, los intérpretes parsonianos y estructuralistas de su obra buscaron presentar la *praxis* como un efec-

to del sistema normativo o de la estructura social. Así, la trascendencia se volvió un principio autónomo, que actúa como tal, concepción muy distinta a la de Durkheim. Esto significó a su vez anular el argumento durkheimiano del pluralismo, ya que, cuando la trascendencia sistémica o estructural pasó a ser el principio activo [*agissant*], empeñarse en querer mostrar la heterogeneidad de la acción sería traicionar una perspectiva superficial: no se había alcanzado el nivel unitario, coherente, y el único realmente activo, de la estructura o del sistema de normas. A partir de esto, el pragmatismo nos obliga a rehabilitar la inmanencia y el pluralismo y nos invita a encarar una nueva lectura de Durkheim, más allá de las interpretaciones que se impusieron.[2]

Pero el vínculo entre pragmatismo y durkheimismo implicaba un segundo desafío, en cierto modo simétrico. Tenía que permitirnos tomar distancia respecto de las versiones del pragmatismo que radicalizaron el argumento pluralista y el postulado de inmanencia hasta abandonar la idea de verdad objetiva y considerar la validez de nuestro vínculo con el mundo como consecuencia de nuestras experiencias sensoriales (James) o de nuestras convenciones "conversacionales" (Rorty). Retomar a Durkheim ante este pragmatismo es una manera de darle relevancia y valor a los enfoques pragmáticos que son a la vez más racionalistas y menos individualistas, al igual que los de autores como Peirce, Mead y Dewey. Enfoques más racionalistas en la medida en que admiten "la hipótesis fundamental" del método científico según Peirce: el hecho de que "hay cosas reales cuyas características son totalmente independientes de nuestras opiniones sobre ellas" (cit. en Tiercelin, 1993: 92). Lo que nos remite a la concepción durkheimiana de una independencia del hecho social en cuanto a las conciencias individuales (según sugiere Habermas, 1987 [1981]: II, 450): lo queramos o no, estemos de acuerdo o no, ciertas categorías de personas se ven más propensas al suicidio que otras. Enfoques menos individualistas, en la medida en que describen el descubrimiento de la verdad no como una experiencia personal, sino como un proceso colectivo. Lo que puede vincularse con la teoría durkheimiana de los "momentos efervescentes" y de la idea según la cual nuestras categorías tienen un origen social. Desde esta perspectiva de un pragmatismo racionalista y no individualista, aunque se lo reconozca, el argumento pluralista no puede

2 Véanse los afanes coincidentes de Anne W. Rawls (2007 [1996]), quien propone una relectura de *Las formas elementales de la vida religiosa* guiada no por el pragmatismo, sino por la etnometodología.

ser concebido como un alegato a favor del relativismo. Al igual que la existencia indiscutible de una experiencia íntima de lo verdadero no significa que la verdad es una decisión subjetiva [escolio 4].

De este modo comienza a aparecer el *tercer desafío* del vínculo establecido entre pragmatismo y durkheimismo. ¿Por qué era tan importante promover una interpretación inmanentista y pluralista del durkheimismo? ¿Y por qué habría que esforzarse por recordar que existen versiones más racionalistas y antiindividualistas del pragmatismo que las que triunfan hoy en día? La respuesta en ambos casos es política. Con esto queremos decir que está vinculada a un diagnóstico sobre el estado actual de las ciencias sociales y de la manera en que estas ciencias contribuyen al cambio social. Se dice que están afectadas por una crisis que, en cuanto concierne a los modos de pensar, se manifiesta de esta forma: si bien la mayoría de los investigadores admitieron que las posiciones epistemológicas que encarnaban el positivismo y el estructuralismo ya no pueden ser defendidas como tales, no logran aceptar las "soluciones", claramente demasiado relativistas, propuestas por los defensores del giro interpretativo, del posmodernismo y del constructivismo social.[3] Así, por lo general la prudencia intelectual los lleva a permanecer en las formas de determinismo impulsadas por el positivismo y el estructuralismo, incluso a expensas de menguarlas a veces en forma considerable. O bien, los lleva a optar por el enfoque constructivista social de manera "razonable", es decir, introduciendo en él, a riesgo de caer en la incoherencia, pequeñas dosis de realismo, lo que permite resguardar (ante un mundo que se considera totalmente "construido") la posibilidad de un punto de exterioridad. Para evaluar el valor teórico de estas posiciones de compromiso, hoy en día dominantes, el pragmatismo nos sugiere su método, que consiste en preguntarse qué máximas prácticas de tales posiciones pueden lograr su objetivo. Desde luego, cada cual deberá intentarlo y sacar sus conclusiones. Pero hay algo de lo que podemos estar seguros: una teoría que, por ejemplo, no admite el principio de racionalidad (y por ende continúa proclamando que existen acciones sin razón y sin intención) ni la posibilidad de formas de vida no impuestas (y que vincula cada acción a una imposición oculta) no puede, en forma coherente consigo misma, fundamentar una política de cambio. Tampoco cabe

3 Acerca de esta negativa, legítimo en varias facetas, Appleby, Hunt y Jacob (1994); Boudon y Clavelin (dirs., 1994); Noiriel (1996); Chartier (1998); Godelier (2007), entre otros.

duda de que una teoría que considera que el relativismo sociohistórico sería la última palabra de la epistemología de las ciencias sociales sólo puede asegurar la deconstrucción de la política, y de ningún modo su reconstrucción.

Vemos entonces el tercer desafío que implicaba el vínculo entre durkheimismo y pragmatismo: todas las posiciones defendidas en este libro buscaron asentar un punto de vista teórico a partir del cual debería ser posible obtener máximas prácticas *coherentes* para una política del cambio conforme al proyecto emancipador del Iluminismo.[4] El universalismo metodológico, que es el nombre que dimos a este enfoque teórico, se acerca al falibilismo de Peirce [escolio 24], en la medida en que las máximas prácticas que posibilita se oponen a aquellas que pueden obtenerse del fundacionalismo (que están indefectiblemente marcadas por el sello de la intolerancia y del dogmatismo) y a aquellas que conduce el relativismo (reconocibles por el escepticismo respecto del racionalismo y de la idea de emancipación).[5] Estas máximas prácticas provenientes del universalismo metodológico conciernen al método de las ciencias sociales: "Nunca emplees la palabra 'irracional' para describir una acción humana"; "Si no comprendes la acción del otro, intenta vincularla con una práctica que te sea familiar"; "Si no has logrado darle un sentido totalmente positivo, no intentes explicar o criticar una acción"; "En lo posible, para describir lo que hacen los individuos, utiliza las acciones confirmadoras y contradictorias que producen", etc. Pero estas máximas conciernen también, de manera *indisociable*, a las políticas de cambio: "No te quedes con la idea de que la crítica sería una patología"; "No prejuzgues la incapacidad de un pueblo o de un grupo social para reconocer sus faltas de distanciamiento"; "Nunca olvides que los individuos, para cambiar de conducta, necesitan apoyos externos", etc. Estas máxi-

4 Por eso resulta importante exponer que la idea de verdad nada tiene de ilusorio [escolio 4], que la experiencia de la libertad existe [escolio 52c], que aquella de la igualdad tiene una dimensión universal [escolio 64] y que aquello que denominamos "gramática pública" no es una ideología [escolio 66].

5 Así escribe Martyn Hammersley (2001 [1993]: 299), quien de por sí reivindica una posición falibilista para la etnografía: "El no fundacionismo [falibilismo] no implica el rechazo al realismo. En cambio, requiere dejar atrás un realismo ingenuo, según el cual entraríamos en contacto directo con la realidad para reproducirla en nuestras descripciones. Por añadidura, hay buenos motivos para no adoptar las conclusiones específicas del antirrealismo: [...] estas tienen un carácter autodestructivo, ya que la aplicación de la perspectiva relativista al relativismo lleva a su cuestionamiento, conforme a una estructura argumentativa comparable a la de la paradoja del mentiroso".

mas prácticas tienen en común que convergen en la producción de una sociedad en que las formas de vida impuestas dominan menos y las formas de vida públicas son más fáciles de producir *para todos*. Como vemos, lo que tales máximas buscan difundir no son los ideales del Iluminismo (Verdad, Justicia, Libertad, Igualdad...) considerados en sí mismos. Antes bien, es cuestión de una ayuda organizacional y material para que *cada cual* produzca un mayor distanciamiento a partir de la racionalidad y de las reglas derivadas de la gramática pública que corresponden a la comunidad particular en la que cada uno se reconoce.

Referencias bibliográficas

Agustín, san (2012 [397], *Confesiones*, Madrid, Gredos.

Althusser, Louis (1976), "Idéologie et appareils idéologiques d'État", en su *Positions*, París, Éditions Sociales [ed. cast.: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación", en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 2011].

— (1996 [1965]), *Pour Marx*, París, La Découverte [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2004].

Anscombe, Elizabeth (2002 [1957]), *L'intention*, París, Gallimard [ed. cast.: *Intención*, Barcelona, Paidós, 2000].

Appleby, Joyce, Lynn Hunt y Margaret Jacob (1994), *Telling the Truth about History*, Nueva York, Norton.

Aristóteles (2000), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos.

Austin, John, (1970 [1962]), *Quand dire c'est faire*, París, Seuil [ed. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982].

Balzac, Honoré de (1989 [1843]), *Illusions perdues*, París, Gallimard [ed. cast.: *Ilusiones perdidas*, Barcelona, Bruguera, 1986].

Barthe, Yannick y otros (en prensa), "Sociología pragmática: manual de uso", *Papeles de Trabajo*, Buenos Aires, IDAES.

Becker, Howard (1985 [1963]), *Outsiders*, París, Métailié [ed. cast.: *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].

Bergson, Henri (1950 [1934]), *La pensée et le mouvant*, París, PUF [ed. cast.: *El pensamiento y lo movible*, Santiago de Chile, Ercilla, 1936].

— (1993 [1889]), *Essai sur les données immediates de la conscience*, París, PUF [ed. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 2006].

Bloch, Marc (1974 [1949]), *Apologie de l'histoire*, París, Armand Colin [ed. cast.: *Apología para la historia o el oficio del historiador*, a partir de la ed. crítica de É. Bloch, México, FCE, 1996].

Boltanski, Luc (1990), *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métailié [ed. cast.: *El amor y la justicia como competencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000].

Boltanski, Luc y Laurent Thévenot (1991), *De la justification*, París, Gallimard.

Boudon, Raymond (1977), *Effets pervers et ordre social*, París, PUF [ed. cast.: *Efectos perversos y orden social*, Tlahuapan (Puebla), Premia, 1980].

— (1992), *Traité de sociologie*, París, PUF.

— (1995), *Le juste et le vrai*, París, Fayard.

— (1996 [1986]), *L'idéologie*, París, Fayard.
— (1999), *Le sens des valeurs*, París, PUF.
— (2003), *Raison, bonnes raisons*, París, PUF.

Boudon, Raymond y Maurice Clavelin (dirs., 1994), *Le relativisme est-il résistible?*, París, PUF.

Bouglé, Célestin (1993 [1935]), *Essais sur le régime des castes*, París, PUF.

Bourdieu, Emmanuel (1998), *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, París, Seuil.

Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz [ed. cast.: *Bosquejo de una teoría de la acción*, Buenos Aires, Prometeo, 2012].
— (1979), *La distinction*, París, Minuit [ed. cast.: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2012].
— (1982), *Ce que parler veut dire*, París, Fayard [ed. cast.: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985].
— (1987), *Choses dites*, París, Minuit [ed. cast.: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1996].
— (1997), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil [ed. cast.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999].

Bouveresse, Jacques (1982), "L'animal cérémoniel", en L. Wittgenstein, *Remarques sur* Le Rameau d'Or *de Frazer*, Montreux, L'Âge d'Homme.
— (1987), *Le mythe de l'intériorité*, París, Minuit.
— (1989), *Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, París, Aubier.
— (1991a), *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, Combas, L'Éclat [ed. cast.: *Filosofía, mitología y pseudociencia*, Madrid, Síntesis, 2014].
— (1991b), *Herméneutique et linguistique*, Combas, L'Éclat.

Boyer, Pascal (2003 [2001]), *Et l'homme créa les dieux*, París, Gallimard [ed. cast.: *Y el hombre creó a los dioses*, Madrid, Taurus, 2010].

Boyer, Robert (1999), "Le paradoxe des sciences sociales: les vues d'un économiste 'dissident'", *Current Sociology*, 47(4): 19-45.

Braudel, Fernand (1963), *Le monde actuel. Histoire et civilisations*, París, Belin.
— (1987), *Grammaire des civilisations*, París, Arthaud.

Brown, Peter (2001 [1967]), *La vie de saint Augustin*, París, Seuil [ed. cast.: *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001].

Caillois, Roger (1983 [1950]), *L'homme et le sacré*, París, Gallimard [ed. cast.: *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2004].

Callon, Michel, Pierre Lascoumes y Yannick Barthe (2001), *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, París, Seuil.

Canguilhem, Georges (1991 [1966]), *Le normal et le pathologique*, París, PUF [ed. cast.: *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971].

Castel, Robert (2000), "La sociologie et la réponse à la 'demande sociale'", *Sociologie du Travail*, 42(2): 281-287.

Castoriadis, Cornelius (1999 [1975]), *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil [ed. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013].

Cavaillé, Jean-Pierre (2002), *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, París, Honoré Champion.

Cefaï, Daniel (1998), *Phénoménologie et sciences sociales*, Ginebra, Droz.

Chartier, Roger (1998), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, París, Albin Michel.

Chauviré, Christiane (1989), "Faillibilisme, hasard et logique de la découverte chez Peirce et Popper", en J. Bouveresse, *Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, París, Aubier.
— (1995), *Peirce et la signification*, París, PUF.
— (2004), "Aux sources de la théorie de l'enquête. La logique de l'abduction chez Peirce", *Raisons Pratiques*, 15: 55-84.

Chomsky, Noam (1975 [1965]), *Aspects de la théorie syntaxique*, París, Seuil [ed. cast.: *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Barcelona, Gedisa, 2009].

Cicourel, Aaron (1979 [1972]), *La sociologie cognitive*, París, PUF.

Claverie, Elisabeth (2003), *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, París, Gallimard.

Clifford, James y George Marcus (eds., 1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Coulter, Jeff (1989), *Mind in Action*, Cambridge, Polity Press.

Davidson, Donald (2001 [1984]), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Óxford, Clarendon Press [ed. cast.: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990].

De Fornel, Michel y Cyril Lemieux (dirs., 2007), *Naturalisme versus constructivisme?*, París, Éditions de l'EHESS.

Deleuze, Gilles (1989), "Bartleby, ou la formule", posfacio a *Bartleby*, París, Flammarion, colección GF [ed. cast.: "Bartleby o la fórmula", en VV. AA., *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2009].

Dennett, Daniel (1990 [1987]), *La stratégie de l'interprète*, París, Gallimard.

Descola, Philippe (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Éditions de la MSH [ed. cast.: *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya-Yala, 1996].
— (2005), *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.

Descombes, Vincent (1995), *La denrée mentale*, París, Minuit.
— (1996), *Les institutions du sens*, París, Minuit.
— (1998), "La confusion des langues", *Enquête*, 6: 35-54, disponible en <enquete.revues.org>.
— (2004 [1977]), *L'inconscient malgré lui*, París, Gallimard.

Détienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant (2002 [1974]), *Les ruses de l'intelligence*, París, Flammarion [ed. cast.: *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus, 1988].

Diogène (1994), 168, monográfico, *La responsabilité sociale de l'historien*.

Dodier, Nicolas (1995), *Les hommes et les machines*, París, Métailié.

Dokic, Jérôme y Pascal Engel (2001), *Ramsey. Vérité et succès*, París, PUF.

Douglas, Mary (1992 [1967]), *De la souillure*, París, La Découverte [ed. cast.: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007].
— (1999 [1990]), *Comment pensent les institutions*, París, La Découverte [ed. cast.: *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza, 1996].

Dray, William (1957), *Laws and Explanation in History*, Oxford, Clarendon Press.
— (1977), "Les explications causales en histoire", *Philosophiques*, 4(1): 3-34.

Ducrot, Oswald (dir., 1980), *Les mots du discours*, París, Minuit.

Dumont, Louis (1979 [1966]), *Homo hierarchicus*, París, Gallimard [ed. cast.: *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar, 1970].
— (1983), *Essais sur l'individualisme*, París, Seuil [ed. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza,1987].

Dupuy, Jean-Pierre y Pierre Livet (eds., 1997), *Les limites de la rationalité*, París, La Découverte.

Durkheim, Émile (1906), "Détermination du fait moral", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 6(4) [ed. cast.: "Determinación del hecho moral", en *Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2000].
— (1955), *Sociologie et pragmatisme*, París, Vrin [ed. cast.: *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires, Schapire, s.f.].
— (1963 [1934]), *L'éducation morale*, París, PUF [ed. cast.: *La educación moral*, Buenos Aires, Losada, 1997].
— (1969 [1896]), "La prohibition de l'inceste et ses origines", en su *Journal sociologique*, París, PUF: 37-101 [*L'Année Sociologique*, vol. I: 1-70].
— (1970), *La science sociale et l'action*, París, PUF.
— (1975 [1913]), "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", en sus *Textes*, t. 2, París, Minuit [ed. cast.: "Introducción al debate sobre 'El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana'", en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2014].
— (1985 [1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2014].
— (1987 [1895]), *Les règles de la méthode sociologique*, París, PUF [ed. cast.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal, 2001].
— (1991 [1893]), *De la division du travail social*, París, PUF [ed. cast.: *La división del trabajo social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012].
— (1996 [1898]), *Sociologie et philosophie*, París, PUF [ed. cast.: *Sociología y filosofía*, Granada, Comares, 2006].

Elias, Norbert (1985 [1969]), *La société de cour*, París, Flammarion [ed. cast.: *La sociedad cortesana*, México, FCE, 2012].
— (1991 [1970]), *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube [ed. cast.: *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 2008].
— (1993 [1983]), *Engagement et distanciation*, París, Fayard [ed. cast.: *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península, 2002].

Elster, Jon (1986 [1984]), *Le laboureur et ses enfants*, París, Minuit.
— (ed., 1985), *The Multiple Self*, Nueva York, Cambridge University Press.

Evans-Pritchard, Edward (1972 [1937]), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, París, Gallimard. [ed. cast.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1997].

Ferry, Jean-Marc (2004), *Les grammaires de l'intelligence*, París, Cerf.

Feyerabend, Paul (1979 [1975]), *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, París, Seuil [ed. cast.: *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1986].

Fitzpatrick, Sheila (2002 [1999]), *Le stalinisme au quotidien*, París, Flammarion.

Frege, Gottlob (1969 [1884]), *Les fondements de l'arithmétique*, París, Seuil [ed. cast.: *Fundamentos de la aritmética*, Barcelona, Laia, 1973].

Freud, Sigmund (1968 [1915]), *Métapsychologie*, París, Gallimard [ed. cast.: "Los instintos y sus destinos", "La represión", "Lo inconsciente", "Adición metapsicológica a la teoría de los sueños", "Duelo y melancolía" en sus *Obras completas*, t. 3, Buenos Aires, Siglo XXI - Biblioteca Nueva, 2012; y "Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis", ibíd., t. 2].

— (1973 [1907]), *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen*, París, Gallimard [ed. cast.: *El delirio y los sueños en la "Gradiva", de W. Jensen*, en sus *Obras completas*, t. 2, Buenos Aires, Siglo XXI - Biblioteca Nueva, 2012].

— (1988 [1923]), *Essais de psychanalyse*, París, Payot [ed. cast.: "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte", *Más allá del principio del placer*, y *Psicología de las masas y análisis del "yo"*, en sus *Obras completas*, t. 3, Buenos Aires, Siglo XXI - Biblioteca Nueva, 2012; y *El "yo" y el "ello"*, ibíd., t. 4].

Gadamer, Hans-Georg (1996 [1960]), *Vérité et méthode*, París, Seuil [ed. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2012].

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books [ed. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2006].

— (1986 [1983]), *Savoir local, savoir global*, París, PUF [ed. cast.: *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 2011].

— (1996 [1988]), *Ici et Là-Bas. L'anthropologue comme auteur*, París, Métailié [ed. cast.: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 2004].

Gérard-Varet, Louis-André y Jean-Claude Passeron (eds., 1995), *Le modèle et l'enquête*, París, Éditions de l'EHESS.

Gibson, James (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton-Mifflin.

Ginzburg, Carlo (1980 [1976]), *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, París, Flammarion [ed. cast.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 2000].

— (2003 [2000]), *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, París, Gallimard - Seuil.

Godelier, Maurice (1982), *La production des Grands Hommes*, París, Fayard [ed. cast.: *La producción de Grandes Hombres*, Madrid, Akal, 2005].

— (1996), *L'énigme du don*, París, Grasset [ed. cast.: *El enigma del don*, Barcelona, Paidós, 1998].

— (2007), *Au fondement des sociétés humaines*, París, Albin Michel [ed. cast.: *En el fundamento de las sociedades humanas. Lo que nos enseña la antropología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014].

Goffman, Erving (1974 [1967]), *Les rites d'interaction*, París, Minuit [ed. cast.: *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970].

— (1975 [1963]), *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, París, Minuit [ed. cast.: *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009].
— (1987 [1981]), *Façons de parler*, París, Minuit.
— (1991 [1974]), *Les cadres de l'expérience*, París, Minuit [ed. cast: *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006].

Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron (1989), *Le savant et le populaire*, París, Seuil - Gallimard [ed. cast.: *Lo culto y lo popular*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991].

Gumperz, John (1989 [1982]), *Engager la conversation*, París, Minuit.

Haarscher, Guy (1984), "Rawls, Marx et la théorie de la justice", en J. Ladrière y P. van Parijs (dirs.), *Fondements d'une théorie de la justice*, Lovaina la Nueva, Peeters.

Habermas, Jürgen (1973 [1968]), *La technique et la science comme idéologie*, París, Denoël [ed. cast.: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2009].
— (1976 [1968]), *Connaissance et intérêt*, París, Gallimard.
— (1978 [1973]), *Raison et légitimité*, París, Payot [ed. cast.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999].
— (1986 [1983]), *Morale et communication*, París, Cerf.
— (1987 [1981]), *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomos, París, Fayard [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos, Madrid, Taurus, 1999].
— (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, París, Gallimard [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2013].

Hammersley, M. (2001 [1993]), "Le tournant rhétorique en ethnographie. Une réponse poppérienne au textualisme", en D. Cefaï, *L'enquête de terrain*, París, La Découverte.

Harper, Kenn (1997 [1986]), *Minik. L'esquimau déraciné*, París, Plon [ed. cast.: *Minik, el esquimal de Nueva York*, Barcelona, Circe, 1998].

Hempel, Carl (1996 [1966]), *Eléments d'épistémologie*, París, Armand Colin.

Hirschman, Albert (1980 [1977]), *Les passions et les intérêts*, París, PUF [ed. cast.: *Las pasiones y los intereses*, México, FCE, 1978].
— (1995 [1991]), *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, París, Fayard [ed. cast.: *Retóricas de la intransigencia*, México, FCE, 1991].

Honneth, Axel (2002 [1992]), *La lutte pour la reconnaissance*, París, Cerf [ed. cast.: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica - Grijalbo - Mondadori].

Hughes, Everett (1996), *Le regard sociologique*, París, Éditions de l'EHESS.

Hume, David (1995 [1739]), *Traité de la nature humaine*, París, Garnier-Flammarion [ed. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2014].

James, William (1968 [1907]), *Le pragmatisme*, París, Flammarion [ed cast.: *Pragmatismo*, Barcelona, Folio, 2002].

Jouhaud, Christian (2000), *Les pouvoirs de la littérature*, París, Gallimard.

Kant, Emmanuel (1986 [1790], *Critique de la faculté de juger*, París, Vrin [ed. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2011].

Karsenti, Bruno (1994), *Marcel Mauss. Le fait social total*, París, PUF [ed. cast.: *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2009].
— (1997), *L'homme total*, París, PUF.
— (2006), *La société en personnes*, París, Economica.
— (2004), "La sociologie à l'épreuve du pragmatisme. Réaction durkheimienne", *Raisons Pratiques*, 15: 317-349.

Labica, George (1987), *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, París, PUF.

Ladrière, Jean y Philippe van Parijs (eds., 1984), *Fondements d'une théorie de la justice*, Lovaina la Nueva, Peeters.

Lahire, Bernard (dir., 2002), *À quoi sert la sociologie?*, París, La Découverte, 2002 [ed. cast.: *¿Para qué sirve la sociología?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006].

Lahire, Bernard y Claude Rosental (dirs., 2008), *La cognition au prisme des sciences sociales*, París, Éditions des Archives Contemporaines.

Lefort, Claude (2001 [1986]), *Essais sur le politique*, París, Seuil [ed. cast.: *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991].

Leibniz, Gottfried W. (1990 [1704]), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion [ed. cast.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1983].

Lemieux, Cyril (2012), "Philosophie et sociologie: le prix du passage", *Sociologie*, 3(2): 199-209.

Lemieux, Cyril (2016), "Del interés por distinguir las actividades primarias y secundarias de la sociología", en A. Oberti (ed.), *Coordenadas contemporáneas de la sociología. Tiempos, cuerpos, saberes*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires: 74-102.

Lenclud, Gérard (1990), "Vues de l'esprit, art de l'autre", *Terrain*, 14: 5-19, disponible en <terrain.revues.org>.

Leroi-Gourhan, André (1950), *Milieu et technique*, París, Albin Michel [ed. cast.: *El medio y la técnica. Evolución y técnica II*, Madrid, Taurus, 1989].

Lévi-Strauss, Claude (1985 [1950]), "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF [ed. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971].
— (1985 [1958]), *Anthropologie structurale*, París, Plon [ed. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1984].
— (1985 [1962]), *La pensée sauvage*, París, Plon [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2014].

Lévy-Bruhl, Lucien (1910), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, [ed. cast.: *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Buenos Aires, Lautaro, 1947].
— (1949), *Carnets*, París, PUF [ed. cast.: *Cuadernos*, Buenos Aires, Eudeba, 2012].

Livet, Pierre (1994), *La communauté virtuelle*, Combas, L'Éclat.

Lukács, Georg (1969 [1951]), *Balzac et le réalisme français*, Maspero, París.

Lynch, Michael (1993), *Scientific Practice and Ordinary Action*, Cambridge, Cambridge University Press.

MacIntyre, Alasdair (1984 [1958]), *L'inconscient. Analyse d'un concept*, París, PUF [ed. cast.: *El concepto de inconciente*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001].

Marx, Karl (1972 [1844]), *Critique de l'économie politique (manuscrit de 1844)*, París, UGE [ed. cast. incluida en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004].

Maupassant, René Albert Guy de (1994 [1880]), *Chroniques 1*, París, U. G. E.
— (1994 [1882]), *Chroniques 2*, París, U. G. E.

Mauss, Marcel (1924), *Essai sur le don, L'Année Sociologique*, nva. serie, t. I, París, Alcan [ed. cast.: *Ensayo sobre el don*, Madrid, Katz, 2012].
— (1969), *Œuvres*, t. 3, París, Minuit.
— (1985 [1950]), *Sociologie et anthropologie*, París, PUF [ed. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971].

McEvoy, Sebastian (1995), *L'invention défensive*, París, Métailié.

Mead, George H. (1963 [1934]), *L'esprit, le soi et la société*, París, PUF [ed. cast.: *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1999].
— (1980 [1932]), *The Philosophy of the Present*, Chicago, The University of Chicago Press [ed. cast.: *La filosofía del presente*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas - Boletín Oficial del Estado, 2009].

Medick, Hans (1990), "Missionnaires en canot. Les modes de connaissance ethnologique, un défi à l'histoire sociale", *Genèses*, 1: 24-46; disponible en <www.persee.fr>.

Melville, Herman (2003 [1853]), *Bartleby le scribe*, París, Gallimard, col. "Folio" [ed. cast.: *Bartleby el escribiente*, Buenos Aires, Emecé, "Cuadernos de la Quimera", 1943].

Merlean-Ponty, Maurice (1990 [1942]), *La structure du comportement*, París, PUF [ed. cast.: *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957].

Merton, Robert (1997 [1957]), *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, París, Armand Colin [ed. cast.: *Teoría y estructuras sociales*, México, FCE, 2002].

Mesure, Sylvie (1990), *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, París, PUF.

Mill, John Stuart (1990 [1859]), *De la liberté*, París, Pocket [ed. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004].

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de (1748), *De l'Esprit des Lois*, Ginebra, Barrillot et Fils [ed. cast.: *El espíritu de las leyes*, Madrid, Istmo, 2002].

Noiriel, Gérard (1996), *Sur la "crise" de l'histoire*, París, Belin [ed. cast.: *Sobre la crisis de la historia*, Madrid, Cátedra, 1997].

Ogien, Albert (2007), *Les formes sociales de la pensée*, París, Armand Colin [ed. cast.: *Las formas sociales del pensamiento*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008].

Pacherie, Élisabeth (1993), *Naturaliser l'intentionnalité*, París, PUF.

Passeron, Jean-Claude (1991), *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, París, Nathan [ed. cast.: *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*, Madrid, Siglo XXI, 2011].

Peirce, Charles S. (2002 [1878]), *Œuvres philosophiques*, t. 1, París, Cerf [hay ed. cast., en pleno desarrollo: *Obras filosóficas reunidas*, México, FCE, 2012].

Piaget, Jean (1969 [1932]), *Le jugement moral chez l'enfant*, París, PUF [ed. cast.: *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1987].

— (1974), *La prise de conscience*, París, PUF [ed. cast.: *La toma de conciencia*, Madrid, Morata, 1985].

Piette, Albert (1992), *Le mode mineur de la réalité*, Lovaina la Nueva, Peeters.

— (1996), *Ethnographie de l'action*, París, Métailié.

Polanyi, Michael (2002 [1958]), *Personal Knowledge*, Londres, Routledge.

Pollak, Michael (1990), *L'expérience concentrationnaire*, París, Métailié.

Popper, Karl (1973 [1959]), *La logique de la découverte scientifique*, París, Payot [ed. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1977].

— (1990 [1983]), *Le réalisme et la science*, París, Hermann [ed. cast.: *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1985].

Pouchepadass, Jacques (2000), "Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité", *L'Homme*, 156: 161-185; disponible en <lhomme.revues.org>.

Quéré, Louis (2001), "Naturaliser le sens: une erreur de catégorie?", *Revue du MAUSS*, 17; disponible en: <www.cairn.info>.

Quine, Willard (1997 [1960]), *Le mot et la chose*, París, Flammarion [ed. cast.: *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968].

Radcliffe-Brown, Alfred (1968 [1952]), *Structure et fonction dans la société primitive*, París, Minuit [ed. cast.: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 1996].

Rancière, Jacques (2003), *Les scènes du peuple*, París, Horlieu.

Rawls, Anne W. (2007 [1996]), "La théorie de la connaissance de Durkheim. Un aspect négligé de son œuvre", en M. de Fornel, C. Lemieux (eds.), *Naturalisme versus constructivisme?*, París, Éditions de l'EHESS: 41-99.

Rawls, John (1987 [1971]), *Théorie de la justice*, París, Seuil [ed. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE,].

Récanati, François (1979), "Insinuation et sous-entendu", *Communications*, 30: 95-106, disponible en <www.persee.fr>.

Ribémont, Thomas (2001), "Le procès Papon: un cas d'expertise historienne", *Cahiers Politiques*, 6.

Ricœur, Paul (1988 [1950]), *Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier [ed. cast.: *Lo voluntario y lo involuntario*, Buenos Aires, Docencia, 1986].

Rosental, Claude (2002), "Quelle logique pour quelle rationalité?", en M. de Fornel, J.-C. Passeron (eds.), *L'argumentation*, París, Editions de l'EHESS,: 69-92.

Rosset, Clément (1977), *Le réel. Traité de l'idiotie*, París, Minuit [ed. cast.: *Lo real. Tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-Textos, 2004].

Rubel, Maximilien (1974), *Marx, critique du marxisme*, París, Payot [en ed. cast., una selección más acotada: *Marx sin mito*, Barcelona, Octaedro, 2003].

Ruwet, Nicolas (1975), "Parallélismes et déviations en poésie", en É. Benveniste y otros, *Langue, discours, société*, París, Seuil.

Ryle, Gilbert (1978 [1949]), *La notion d'esprit*, París, Payot [ed. cast.: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 2005].

Schütz, Alfred (1987 [1953]), *Le chercheur et le quotidien*, París, Méridiens-Klincksieck.

Schwartz, Olivier (2002 [1990]), *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, París, PUF.

Searle, John (1972) [1969], *Les actes de langage*, París, Hermann [ed. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1980].

Sharrock, Wes y Rod Watson (1990), "L'unité du faire et du dire", *Raisons Pratiques*, 1: 227-254.

Simmel, Georg (1987 [1900]), *La philosophie de l'argent*, París, PUF [ed. cast.: *Filosofía del dinero*, Granada, Comares, 2003].

Sosoe, Lukas (1997), "Action rationelle et action morale. Le problème de Henry Sidgwick et des Modernes", en J.-P. Dupuy y P. Livet (dirs.), *Les limites de la rationalité*, París, La Découverte: 371-396.

Sperber, Dan (1982), *Le savoir des anthropologues*, París, Hermann.

— (1996), *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, París, Odile Jacob [ed. cast.: *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*, Madrid, Morata, 2005].

Sperber, Dan y Deirdre Wilson (1989), *La pertinence*, París, Minuit [ed. cast.: *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*, Madrid, Visor, 1994].

Spinoza, Baruch (1967), *Œuvres complètes*, París, Gallimard.

Strauss, Anselm (1992), *Miroirs et masques*, París, Métailié [ed. cast.: *Espejos y máscaras*, Buenos Aires, Marymar, 1997].

Strauss, Leo (1986 [1953]), *Droit naturel et histoire*, París, Flammarion [ed. cast.: *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2014].

Taylor, Charles (1964), *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge & Kegan.
— (1979), "Action as Expression", en C. Diamond, J. Teichman (eds.), *Intention and Intentionality*, Brighton, The Harvester Press: 73-89.
— (1997 [1992]), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, París, Flammarion.

Thévenot, Laurent (2006), *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, París, La Découverte [ed. cast.: *La acción en plural. Una introducción a la sociología pragmática*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016].

Tiercelin, Claudine (1993), *C. S. Peirce et le pragmatisme*, París, PUF.

Trom, Danny (2007), *La promesse et l'obstacle*, París, Cerf.

Turner, Victor (1990 [1969]), *Le phénomène rituel*, París, PUF [ed. cast.: *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988].

Veyne, Paul (1988), *Conduites sans croyance et œuvre d'art sans spectateurs*, París, Gallimard.

Von Wright, Georg (1971), *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge [ed. cast.: *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979].

Wahl, Jean (2005 [1920]), *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, París, Éditions des Empêcheurs de Penser en Rond.

Walzer, Michael (1990 [1987]), *Critique et sens commun*, París, La Découverte.
— (1996 [1988]), *La critique sociale au XXe siècle*, París, Métailié.
— (1997), *Pluralisme et démocratie*, París, Esprit.
— (2004 [1994]), *Morale maximale, morale minimale*, París, Bayard.

Weber, Max (1992 [1917]), *Essais sur la théorie de la science*, París, Pocket [ed. cast.: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973].
— (1995 [1922]), *Économie et société*, 2 tomos, París, Pocket [ed. cast. revisada: *Economía y sociedad*, México, FCE, 2014].

Winch, Peter (1970 [1964]), "Understanding a Primitive Society", en B. Wilson (ed.), *Rationality*, Óxford, Blackwell: 78-111.

Wittgenstein, Ludwig (1976 [1969]), *De la certitude*, París, Gallimard [ed. cast.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa].
— (1980 [1969]), *Grammaire philosophique*, París, Gallimard [ed. cast.: *Gramática filosófica*, Universidad Autónoma de México, 2007].
— (1982), *Remarques sur* Le Rameau d'Or *de Frazer*, Montreux, L'Âge d'Homme [ed. cast.: *Observaciones a* La Rama Dorada *de Frazer*, Madrid, Tecnos].
— (1986 [1953]), *Investigations philosophiques*, en L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, París, Gallimard [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2017].

Wollheim, Richard (1990), "Mill: la finalité de la vie et les préliminaires de la moralité", en J. S. Mill, *De la liberté*, París, Pocket.

Zemon Davis, Natalie (2003 [2000]), *Essai sur le don dans la France du XVIe siècle*, París, Seuil.